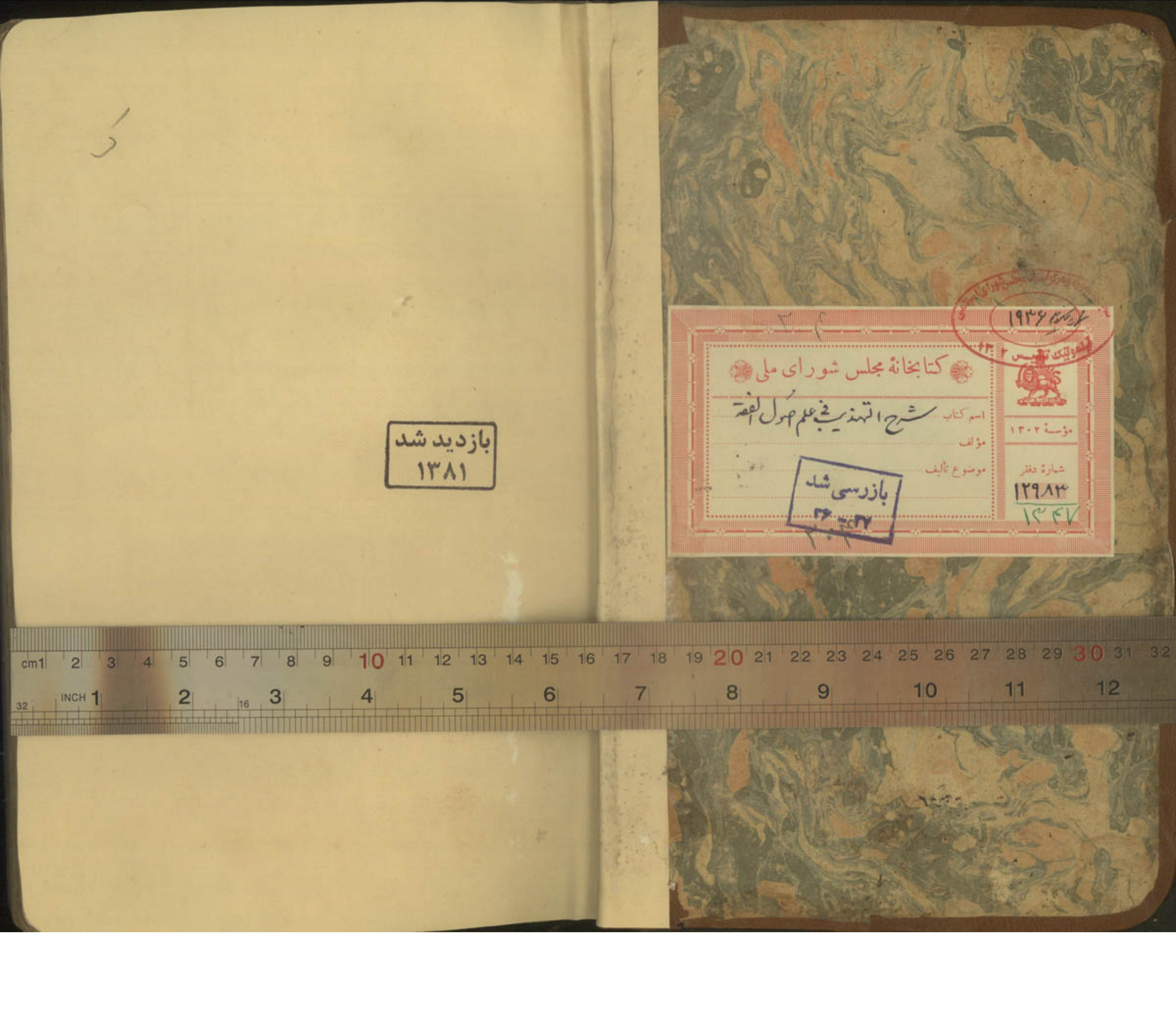
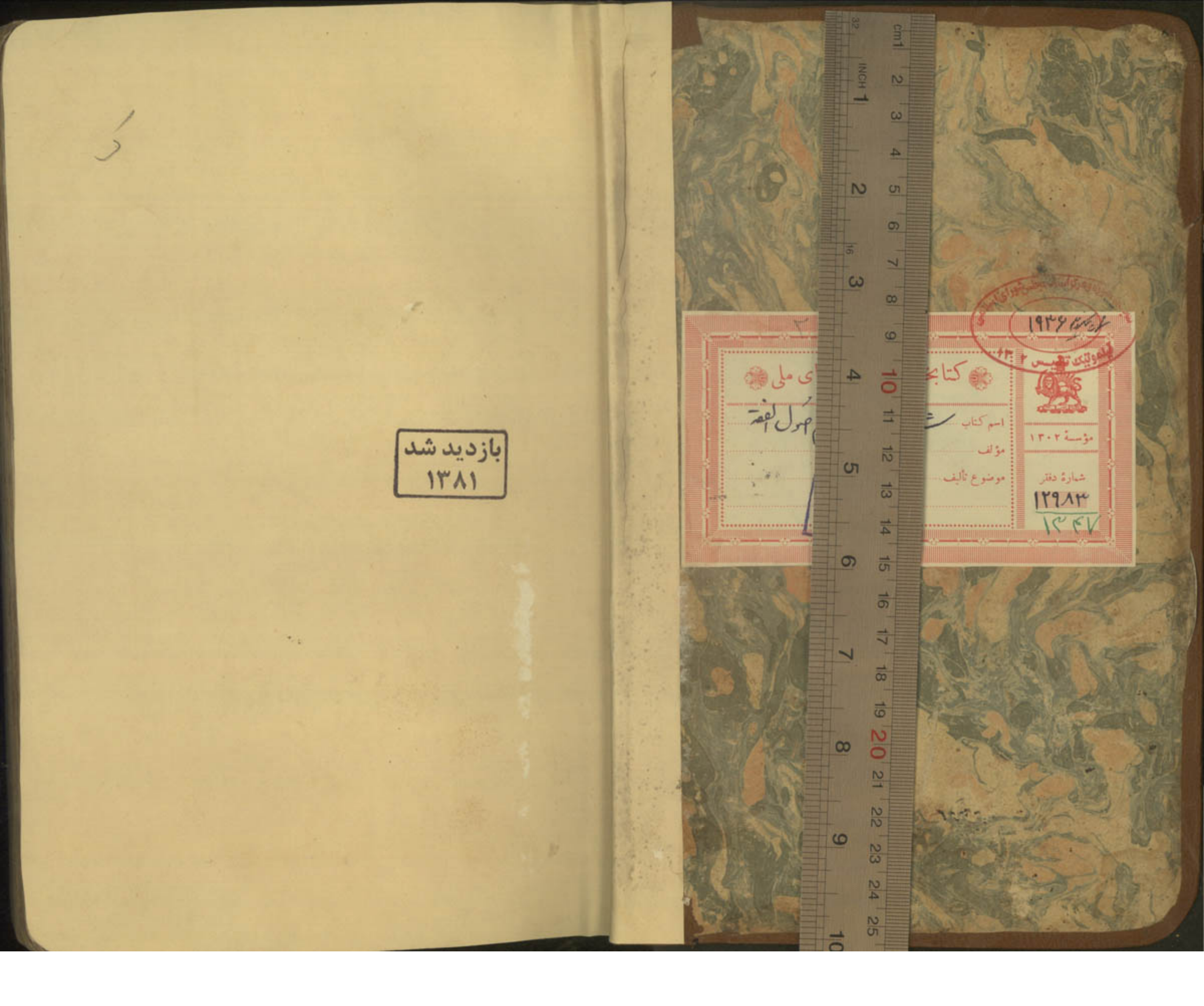
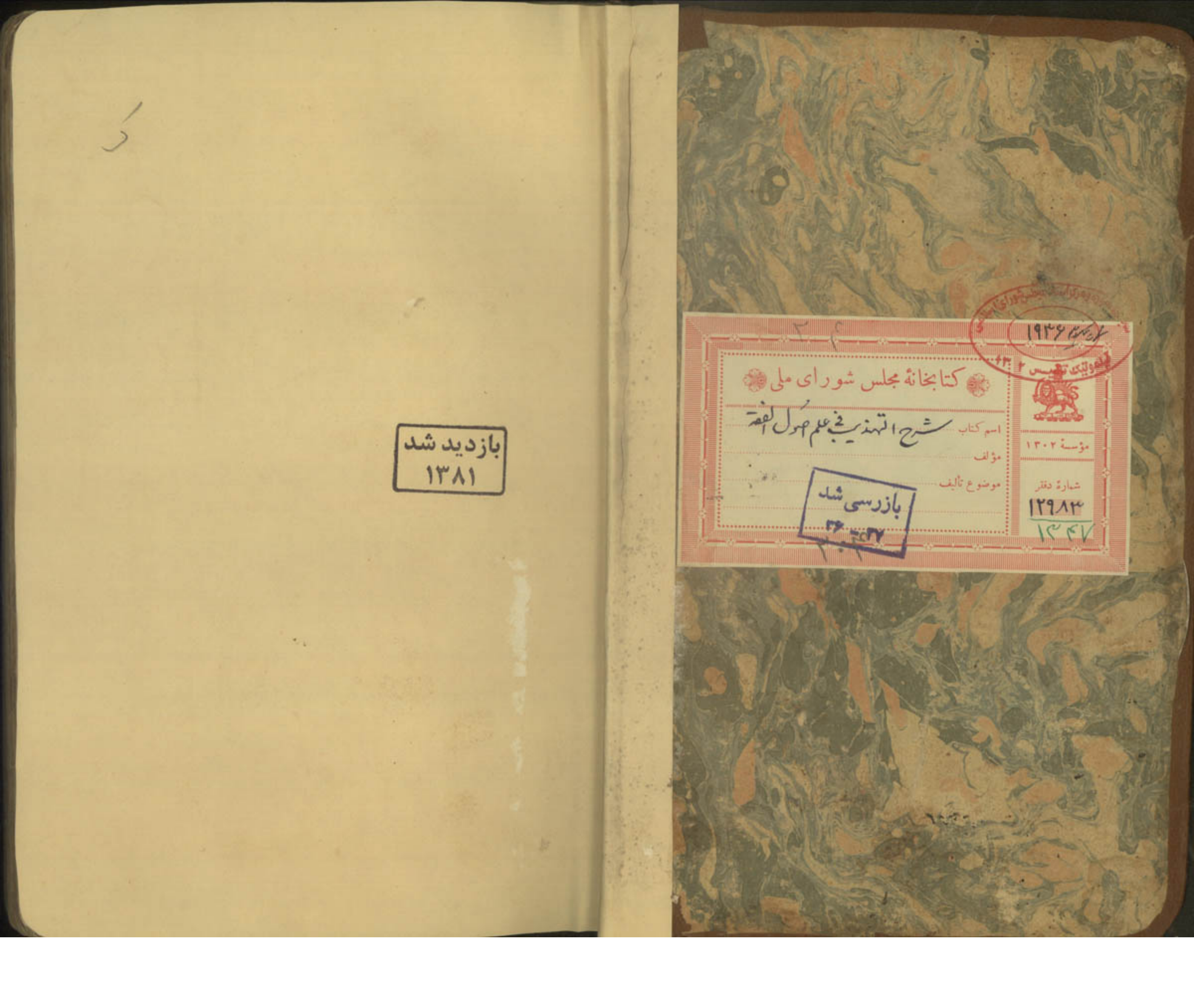




بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
اسم کتاب
شرح التهذیب فی علم اصول الفقه
مؤلف
موضوع تألیف
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۱۲۹۸۳
۱۳۴۷
بازرسی شد



بازدید شد
۱۳۸۱
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
اسم کتاب
مؤلف
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر


بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
اسم کتاب شرح التهذیب فی علم اصول الفقه
مؤلف
موضوع تألیف
مؤسسة ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۱۲۹۸۳
بازرسی شد

شرح التهذيب في علم اصول الفقه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اللهم ان الحمد حمداً يناسب مقام سيد انبيائك وسيد اوليائك فانى ان ادعى
العجز عن تحميدك وشكرك على جزيل عطائك وانا لا احمد حمداً على عظمتك وكبريائك
وجميل آلائك للتراب وسماء عزك وسرادقات بهائك ما للرمال والحيتان
فى فضاء مشرق سحاب وجهك من عز بابك وكان حمدك حقيق لسخ مجدك
وعلائك كذلك صلوتك يليق بصفوة اوليائك وصل اللهم على محمد المختار من ابناء
انبيائك وآله والائمة المعصومين خير خلقك فى ارضك وسمائك اما بعد فهذا ما علقتكم
من شرح التهذيب فى علم اصول الفقه لشيخ العلامة وبحر الفهامة افضل
المتأخرين جمال الملة والدين الحسن بن المطهر قدس الله سره ونور على
مفرقكم وطبق ملتمسكم ملئت اكمام الافهام من لآلى المنضود على ابلغ
رافع عن وجوه المخدرات الحجاب مميز فى ابواب الكتاب بين القشر واللباب
لم ازل جهداً فى تحرير السؤال وتوفية حق الجواب فى ما يجاب ناهجاً مسلك
والحق سالك منهج الصواب فان ورد عليكم فى بعض الابواب ما لم تجدوا اثراً
عنه فى مطاوى ما صنف فى كتاب او سنح عليكم فيه من نتائج الافكار التى استبد بها
الاذكياء الذين سبقونا اولى الانظار والابصار فلا تكونوا مستعجلين ان ربنا
الفياض ليس بظنين وان ايام دهركم نفحات ليس كلها وقفاً على من سبق
وسيجد ان شاء الله بعد المهرة الفضلاء وان اكثر الجهالة الاجيب بجهلهم للذى
دواء عز وان وقع فيها خطأ وخطل فخلل لمثل ذلك فهذا الاصل مثلاً لانا كنا
فى زمان كان العلم لاهله عار والجهالة لاهل علم فيه شعار وكان من بيده مقاليد
الملك ورقاب الانام له باسر الحركات فطار ان فكنا فى خدمته فى كل زمان

فى مكانين بل فى كل ان فى اين فان وقع زلة فهذا فى معرض القبول فمن
بركات الرسول وآل الرسول عليهم صلوات ما دامت للشمس فى الطلوع
والافول فانى كنت مستمداً من همتهم واصغا وجه الهمة على اقدامهم والله المستعان
وعليه التكلان ونثبت الترتيب لغة جعل الشى فى درجته وعرفاً جعل الاشياء
المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير
والحمل على المعنى اللغوى لافادة مدح الكتاب بوقوع اجزائه فى درجاتها هذا هو
المشهور بين المحصلين من معنى الترتيب ويفهم من القاموس ان للترتيب معنيين
احدهما التثبيت ثانيهما ما يؤول الى التفريع يقال القاه الترتيب وكذا ثم فعلى
الاول يكون المعنى ثبت الكتاب وقررته على مقاصد وعلى الثانى فرعت
الكتاب والحمل على احد هذين المعنيين خال عن مدح الكتاب لكنه يمكنه ان
ينتفع فى ربط قوله على مقاصد بالترتيب من غير ضم الاشمال ونظائره هذا الكتاب
كان اللائق الاضمار حيث ذكر الكتاب قبله لكن الابراز فى محل الاضمار
لئلا يتوهم مرجع الضمير الى الاصول وان كان التوهم بعيداً لقوله صرت
فى الرجوع الضمير فيه الى الكتاب وذكر لفظه هذا العلة اشارة الى ان المصنف غير
اسلوب هذا الكتاب بالنسبة الى اسلوب ساير كتبه الذى صنف فى هذا العلم و
بهذا يناسب لايراد ايضاً على مقاصد اثنى عشر الاول فى المقدمات الثانى
فى اللغات الثالث فى الامر والنهى الرابع فى العام والخاص الخامس
فى المجمل والمبين السادس فى الافعال السابع فى النسخ الثامن فى الاجماع
التاسع فى الاخبار العاشر فى القياس الحادى عشر فى التعادل والترجيح الثانى
عشر فى الاجتهاد الاول فى المقدمات ليطبق المقدمة على ما يتوقف عليه
الشروع ولا يناسب الحمل عليه بهذا سواد اريد التوقف فى حل الشرح او

لذكر كثير من المبادي فيها وعلى ما يتوقف المباحث الآتية وهو المناسب هنا
ويطلق ابن الحاجب في مختصره المبادي على ما يشمل المقدمة والمبادي
الاصطلاحية قال العلامة التفتازاني المراد بالمبادي المعنى اللغوي اى ما يبتدأ به
قبل الشروع في مقاصد العلم او يطلق المبادي على المقدمة تغليبا ويمكن مثل هذا
التوجيه في لفظ المقدمات وذكر المقدمات بلفظ الجمع اشارة الى تنوع اقسام
او بعضها مقدمة الشروع وبعضها مبادي العلم وفيه فصول ثلثة الاول في
مباحث مهمة ذكر في هذا البحث ماهية العلم والتصديق بفائدته والتصديق بموضوعيه
موضوعه ومرتبة العلم وان هذا العلم واجب على الكفاية واثبات ربط المبادي
التصورية والتصديقية والى مسائله اجمالا بل كانه اشار الى اجزاء العلم الثلاثة
الموضوع والمسائل والمبادي وانما في توقفات لجزء التوقيف وجه الاهتمام
بهذا المبحث ان اراد بالبحث مطلق الفحص شمل التصور والتصديق
ان الشروع في العلم بدون تصوره والتصديق بفائدته اما غير ممكن او غير
مستحسن على تقدير ارادة التصور بالرسم والتصديق بالفائدة المعتد بها المترتبة
والتصديق بالموضوعية وسائر ما ذكر من قبيل الاستحسان ولا يستحسن الشروع
في المسائل بدونها وان اراد بالبحث اثبات المحمول للموضوع فذكر ماهية
العلم اما للتغليب او تبعا والثاني غير ملايم لتصور المركب يستلزم تصور مفرداته
قال المصنف في النهاية لما كان اصول الفقه مركبا ومعرفة المركب مسبوقة
بمعرفة الاجزاء لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله وقع فيه التركيب
وجب معرفة هذين المفردين ولا يخفى ما في ظاهر هذا الكلام ثم ان بين
عبارة المصنف هنا حيث قال يستلزم وعبارته هناك حيث قال مسبوقة مغايرة
والاولى ما قال في النهاية لان الغرض تقديم علة تقديم تعريف الجزئين

والاستلزام المبالغة واعلم ان اطلاق المفردات بصيغة الجمع اما باعتبار مواد التركيب
لو اريد كل المركبات او المراد ما فوق الواحد كما يفهم من عبارة النهاية او
باعتبار تغليب الجزء المادي على الصوري لا مطلقا لا من كل وجه لان الوجوه
غير متناهية لعدم تناهي السلوب والاضافات في كل شيء فلا يمكن التصور من كل
وجه بل من حيث هي صالحة للتركيب ان يستلزم تصور المركب تصور مفرداته
من حيث ان المفردات صالحة للتركيب فلا يلزم تعقل المفردات الا
من تلك الحيثية وفيه بحث اذ تعقل المركب في مثل الحيوان الناطق لا يستلزم
تعقل الحيوان او الناطق من انه صالح للتركيب ولوازم ذلك انما يلزم لمن
يركب المركب لا لكل من يتعقل وايضا ليس تعريف الاصول والفقه قياسا
من تلك الحيثية على انه لو لزم ذلك يلزم في معرفة كنه الانسان معرفة الحيثيات
او يلزم ح معرفة الحيوان من تلك الحيثية تامل والحق ان اللازم في معرفة
المركب على وجه التفصيل معرفة اجزائه المركب بوجه ما ولعل مراد المصنف هنا
وفي النهاية ليست من قيد الحيثية ما يتبادر اليه الفهم بل المراد ملاحظة كل جزء على
حده وهو المعنى بكونه الموصل للتركيب اذ ملاحظة الجزئين اجمالا لا يكفي في
التركيب فعلى هذا يكون المراد بالمركب هو الملحوظ تفصيلا لكن لما كان الظاهر من
تصور المركب تصوره من حيث انه مركب مفصل لا يحتاج الى التقييد فالاصول
لغة ما اي اشياء يبنى عليها اي على تلك الاشياء غيرها او المراد تعريف الاصل
اذ معنى صيغة الجمع معلوم وح يراد بلفظ ما الشيء لكن الاول يلايم بالعبارة وعرفا
الادلة في الشرح العضدي وذلك لان الاصل في العرف يراد فيتعلق
الكل بالحقيقة والمتحف بعبارة يقال تعارض الاصل والظاهر والقاعدة الكلية تحقيق لمسائل

وهو ان الاصل مقدم على الظاهر والدليل فيه الاصل في هذه المسئلة الكتاب
والسنة واذا اضيف الى العلم فالمراد دليله اقول اذا اريد بالفقه في قولهم اصل
اصول الفقه التهيؤ كما صرح به هنا والشارح هناك فلا يناسب هذه الدعوى
اذ لا يلائم ادلة التهيؤ والفقه لغة الفهم قيل الفقيه صفة من فقه بضم العين
معناه صار الفقه له سجية وليس مشتقا من فقه بالكسر اي فهم ولا من فقه بالفتح
اي سبق غيره الى الفهم لما تقرر في علم الصرف ان قياسه فاقه فظهر ان الفقيه
يدل على الفقه وزيادة كونه سجية واستدل المصنف في النهاية وغيره في غيرها على ان
الفقه معناه الفهم لقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون وقوله تعالى ما نفقه
وعلى ما قيل لا يتم الاستدلال لان المقصود بيان معنى الفقه الذي هو مأخذ
اشتقاق الفقيه ولا مدخل للفهم ح فيه الا ان المذكور في القاموس هو ان الفقه
بكسر الفاء العلم بالشيء والفهم له وغلب على علم الدين لشرفه وفقه ككرم و
فقه كفرح فهو فقيه يدل على اشتقاق الفقيه من غير فعل بضم العين وان
الفقه يطلق على العلم والفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على
اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة العلم قد يطلق فيختلف في معناه
والمختار هنا ان الشرع هو التصديق اليقيني والتصور والحكم يطلق على معان
القضية ومحمولها ونسبتها التامة وادراكها وعلى الامور الخمسة التي هي الوجوب
والندب والحرمة والكراهة والاباحة وعلى حكم الله تعالى على ما يجيء والمراد
بالشرعية المأخوذة من الشرع ويمكن ان يراد الاعم من شرعنا وشرع
من قبلنا او يخص بشرعنا لانه المتبادر والمراد بالفرعية الاحكام المأخوذة
من الشرع المتعلقة بكيفية عمل في الشرح العضدي الاحكام قد لا يؤخذ من

الشرع كالتماثل والاختلاف وقد يؤخذ منه وتلك اما اعتقادية لا تتعلق بكيفية عمل و
تسمى اصلية او عملية تتعلق بها وتسمى فرعية والمراد بقوله المستدل على اعيانها
المستدل على كل مسئلة مسئلة بدليل يخصها لا كاستدلال المقلد على جميع المسائل
الفقه المختلفة بان هذا ما افتى به المجتهد وكل ما افتى به هو كذلك فهو واجب العمل
فان هذا ليس استدلالا باعيانها والمراد بقوله بحيث لا يعلم كونها من الدين
ضرورة فخرج العلم بالذوات لتقييد الاحكام وخرج العلم بثبات بنوة زيد كذا
العلم بالصفات غير الاحكام لكن هذا لا يلائم ما سيأتي ان المراد بالعلم التهيؤ لانه
ليس المراد بالعلم بالذات التهيؤ اذ لا يلائم التهيؤ بالذوات بل لا يلائم التهيؤ
للاحكام بل اللائق ان يقال المراد بمجموع العلم بالاحكام تهيؤ الاحكام وح لا يلائم
هذه العبارة و بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف فانما خرج الاحكام العقلية بقوله
الشرعية لكن يتوجه ان المراد بالشرعية المستفيد من الشرع اما بنقل عنه او التقرير
ليدخل الاباحة لانه حكم عقلي عند المصنف والمعتزلة بل عند الاشاعرة على ما سيجيء
فيدخل اكثر الاحكام العقلية كمسائل علم الكلام وكمسائل النحو ولعله التزمه المصنف
حيث امثل مسائل اصول الفقه من الفرعية فح المراد بالاحكام العقلية العرفية
بحيث لا يكون للشرع فيها مدخل بل قد يكون منافيا للشرع كقدم العالم
وايجاب الصانع تعالى عن ذلك لكن يبقى ح ان الصرف والنحو والمنطق
يدخلان في الفرعية لانها متعلقة بكيفية عمل ان عممنا العمل من الظاهري
والباطني وان خصصت بالظاهري يبقى النحو والصرف لانه للعصمة من الخطاء
في اللفظ وايراد التركيب محفوظا من الخطاء عمل قلت لعلهم ارادوا
بالتعلق بكيفية عمل ان يكون العمل هو الموضوع وح يبقى فيكون النحو

مثلا واخلاق الكاملية ويجاب بان اقسام الحجة الشرعية اصلية وفرعية وكون
الاجماع حجة وخبر الواحد حجة ونظايرهما مثل قول الصحابي حجة والاستصحاب
حجة وقول اهل المدينة حجة وانما قلنا ان امثال ذلك من مسائل اصول
الفقه وغيرها خرج بقيد الفرعية لان المراد بالفرعية الحكم الماخوذ من الشرع
المتعلق بكيفية عمل والمسائل الاصولية سواء كانت كلامية او غيرها لا يتعلق
بكيفية عمل وفيه انه ان عمم كيفية العمل من اعمال القلب يدخل فيه قولهم يجب
الاعتقاد بوجوب الصانع ووجوده وكذا قولنا يجب اعتقاد حجية الاجماع
والعمل بخبر الواحد ونظايره وان خص بعمل الجوارح يشكل الامر ببعض
مسائل الفقه كقولهم النية واجبة وسيجيء زيادة تفصيل ذلك وعلم
المقلد اي خرج علم المقلد بقوله المستدل على اعيانها فان المراد ان يستدل
على مسئلة مسئلة بدليل دليل وقد يطلق اعتقاد المقلد ويراد به علم لم يكن
بدليل وهذا لفقه ولا حاصل بدليل وقد يطلق المقلد في مقابلة المجتهد سواء كان
علمه بدليل اولا والمراد هنا الثاني في صورة يكون علمه بدليل كما اذا
رتب بعد الاستفتاء وهذا ما افتى به المجتهد وكلما هو كذلك واجب العمل الاول
فيه بحث اذ حصول العلم بالمقدمتين المذكورتين غير ظاهر اذ المقلد في
دعواه هذا ما افتى به المجتهد لا يلزم ان يكون عالما بعينا بل غاية علم اجتهاد
المجتهد غالب بالشياع وهو لا يفيد العلم او الشهادة عدلين وهو ايضا كذلك
وكذا يناقش في الكبرى على ما يجيء وكذا خرج الاصول الضرورية
اي العلم بها بقوله بحيث لا يعلم من الدين ضرورة كالصلوة اي
الصلوة الواجبة والزكوة اي الزكوة الواجبة قد يتوهم خروج علم الله

وعلم

وعلم الرسول صلعم والملائكة بهذا القيد لانها لا يحصل من الدليل وفيه ان الضروري
لا يطلق على علم الله وقد يجاب بان علم الله من حيث هو كذلك علم الله ليس
مستدلا عليه فهو خارج من هذه الحيثية من قوله المستدل عليها اذ المراد من حيث
هو كذلك وقيل بخروج مثال هذا العلم بقوله المستدل عليها لان علم الله ليس مستدلا
عليه لانه بالحقيقة شخص اخر من العلم وفيه ان من علم مسئلة بدليل ثم نسي الدليل
والمسئلة ثم حصل له العلم بالتذكر من غير دليل فان هذا العلم يلزم ان لا يكون
من الفقه ويمكن بان يقال انا اذا اردنا بالعلم التهيؤ يخرج علم الله [illegible]
الفقهاء لا يقولون ان علم الله غير علمه ويحكمون بانه شخص واحد قيل
بقول المص المستدل عليها خرج الاصول الضرورية فلا يناسب اخراجها بقوله
بحيث الخ وفيه ان حصل الاصول يمكن ان يعلم بالدليل كونها من الدين
يعلم بالضرورة على انا لا نسلم ان الضرورة هنا بمعنى البديهة كما يفهم من كلام
بعض الافاضل على ما يجيء بعده الدليل المستفاد من قول المص المستدل عليها ان كان
بالمعنى الذي ذكره فيما بعد يشكل الامر في الفقه اذ ليس على كل مسئلة دليل يفيد
وان كان المراد به الامارة كما قال ابن الحاجب في مختصره يورد هنا
سؤال وهو ان بعض مسائل الفقه يعلم بالتقليد العلم واجب بان
ما كان مستنبطا من القطعيات كالاجماع الذي بلغ اهله عدد التواتر
او كالنص الذي من الكتاب يدل قطعا بالقرائن والسنة المتواترة
كذلك قليل جدا وهو من ضروريات الدين وليس من الفقه هكذا قيل وفيه
بحث لانه ليس كل ما استفيد من الدين القطعي من الضروريات وكيف لا
وسيجيء ان الفقه معلوم يقينا وطريق علمه الدليل المفيد للعلم وبهذا خرج
الجواب عن الاشكال نعم كلام المص في تعريف الاجتهاد يشعر بان

الفقه متعلق بالظن تامل وايضا دليل العقل عنه اعم من ادلة
الفقه وايضا دلالة علم عدم التأفيف مثلا على عدم الضرب يقيني
وليس تحريم ضرب الابوين من الضروريات ولو قيل ان الدليل
اعم من القبليات يتوجه عليه وعلى ارادة الامارة انه خلاف ما
عرف به الفقه فى هذا المبحث ويستوى المجتهد وغيره فى الاحكام
الضرورية منه كما ذكره اهل الكلام مسئلة حشر الاجساد وغيره وكذا المسائل
البديهية والكلام والمنطق مع انه يصدق ذلك ان الفقه علم باحث عن احوال
المكلفين من حيث الاحكام اعلم ان الاحكام لو حمل فى التعريف المذكور
على الاحكام المختصة بكون لفظ الفرعية بل الشرعية مما لا يحتاج اليه حينئذ
كليا الا ان يقال الاعتقاد بوجود الصانع واجب مسئلة كلامية خرج
بقيد الفرعية وشرع من قبلنا يخرج بقيد الشرعية اذ المراد شرعنا الا ان
الحمل الاحكام على مطلق النسب يا[illegible] اولى بالقيدية كما هو صريح كلامه
لكن يلزم اطلاق المشترك على احد معانيه بلا قرينة ويمكن ان يقال العلم
بالاحكام يتبادر منه الفقه ايضا وفيه ان العلم اريد به اليقين وظنية الطريق
لا تنافى علمية الحكم هذا جواب سؤال مشهور وهو ان العلم كما مر هو
التصديق اليقيني والتصور والفقه من باب الظنون فكيف يصح اخذ
العلم فى تعريفه كما مر وملخص الجواب ان الفقه من اقسام العلم وان
وقع فى مقدماته الظن وتحرير المقام ان المجتهد بعد ما تعلق ظنه بحكم
يرتب دليلا هكذا هذا ما تعلق به ظن المجتهد وكل ما تعلق به ظن المجتهد
واجب العمل ويأخذ نتيجة وهي قولنا هذا واجب العمل والمقدمتان قطعيتان

اما الاولى فلانها وجدانية كادراكنا الجوع والعطش واما الثانية فهي اجماعية
هكذا قالوا وفيه بحث اما اولا فاقول ان المجتهد اذا ظن انه المجتهد و
جب عليه العمل برأيه فالمقدمة الاولى ظنية ويمكن ان يقال ان ظن
الاجتهاد يوجب كونه مجتهدا بحسب الشرع والصحيح ان هذا مما تعلق به ظن
المجتهد فان من تعلق الظن باجتهاده فهو مجتهد فيجب شرعا ما مل واما
ثانيا فلان المقدمة الثانية قد اورد عليها ان الاجماع لا يفيد الا الظن
فى هذه الصورة واجيب عنه بان هذه المقدمة متواترة المعنى فهي
يقينية هكذا قال صاحب التلويح واقول فيه نظر بحث اذ
دعوى ان قول مالك او ش فى مثلا واجب العمل بالتواتر فى
نفس الامر غير مقبول بل المخالف لهما يدعي انه لا يجب العمل بقولهما
وايضا النتيجة اعنى هذا الحكم واجب العمل غير الحكم المستدل عليه مثلا
اذا استدل المستدل على ان السلام فى الصلوة فى الصلوة الواجبة
واجب يلزم الظن به اذ دليله قول النبي صلى الله عليه واله
تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وهو لو افاد انما يفيد الظن فاذا
لوحظ بعد هذا الظن المقدمتان اعنى قولنا هذا ما تعلق به ظن
المجتهد وكل ما هو كذلك واجب العمل يلزم العلم بوجوب العمل
بهذا الحكم لو سلمنا يقينية المقدمتين فقولنا هذا واجب العمل غير قولنا
السلام واجب فى كل صلوة فقد يقال ان معنى قولنا كل صلوة واجبة
يجب على المكلف بها التسليم يجب على كل مكلف فى صلوة الواجبة

لهلي بالتسليم والاتيان به وعالنهها واصل اقول الحكم الاول عام لكل
مكلف والثاني مخصوص بالمجتهد ومن تبعه فلايكون مآل المسئلتين واحدا
وقد يق ان المقدمتين لايجتمعان مع المطلوب فان المطلوب اذا كان
يقينيا يول لما الحكم الاول يبطل الصغرى وهو قوله هذا مظنون
المجتهد فانه اذا صار يقينيا لا يكون مظنون المجتهد اقول يمكن دفعه
بان قولنا هذا مظنون المجتهد قضية فعلية معناها هذا مظنون المجتهد
في وقت ما والنتيجة هذا واجب العمل بعد تعلق ظن المجتهد به فلامنافاة
بين ظنية موضوع الصغرى في الجملة ويقينية النتيجة في هذا الوقت على
ان هذا الاعتراض ليس اعتراضا متعلقا بهذا المحل اذ هو دليل على
هيئة الشكل الاول صحيح المادة والصورة لو سلم لزم عنه المطلوب
وعدم الاجتماع مع المطلوب غير ضار نعم يغير قولهم ان المطلوب
واجب الاجتماع مع المبادى لو سلم انهم قالوا ذلك من غير تأويل وبحث
بحث اخر وهو ان المجتهد على ما حققه قد يخطى فكيف يكون
الفقه من باب العلم اذ على تقدير الخطاء يكون ما افتى به جهلا اقول
قولنا هذا واجب العمل حق لا ريب فيه انما الخطاء كان في طريقه لانه
ليس المسئلة ما تعلق به الظن اولا ويمكن ان يق ان السوال المذكور على تقدير تمام
المال وح لايصح الجواب لكن التحقيق انه مطلب يرجع الى امر واحد فدقيق
وقوع الظن في الطريق غير متصور اذ المقدمتان قطعيتان على الفرض
المذكور قيل ظنية الطريق باعتبار لفظ الظن المذكور في الدليل وانت

تعلم ان هذا في غاية السماجة ولعلهم لما اعتمدوا على جانب الظن ثم
قالوا هذا ما تعلق به ظن المجتهد وكل ما تعلق به ظن المجتهد واجب العمل
فاخذوا المقدمة الظنية باعتبار الامارة في الحكم الاول فالظن في
الطريق باعتبار المقدمات البعيدة وليس المراد العلم بالجميع فعلا
بل قوة قريبة منه اى ليس المراد بالعلم بالاحكام العلم بالاحكام فعلا
بل الاستعداد القريب لاستنباط الاحكام وهذا دفع لما يورد على تعريف
الفقه من ان الاحكام اما بمعنى الجنس او الاستغراق وعلى الاول يدخل المقلد
وعلى الثاني يخرج بعض المجتهدين عن تعريف الفقيه اللازم عن
تعريف الفقه كما قالوا في مالك انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في
ست وثلثين لاادري وملخص الجواب ان المراد بالعلم بالاحكام تهيؤ العلم
بالجميع ولا يلزم خروج المجتهد الذي لا يعلم جميع الاحكام بالفعل بل نقول يلزمهم
ارادة تهيؤ الجميع اذ مثل العلم تتزايد بتلاحق الافكار اقول يمكن ان
يجعل قول المص جوابا عما يق ان الفقه من باب الظنون فلا يصح اخذ
العلم في تعريفه فيجاب بان المراد التهيؤ ويؤيد هذا ان ابن الحاجب
في مختصره لم يتعرض لكون الفقه علما او ظنا بعد ما عين ان المراد التهيؤ
ويمكن ان يناقش في ان السوال باق اذ تهيؤ العلم لا يتحقق في الفقه
فان العلم المضاف اليه التهيؤ هو الفقه ويمكن ان يجاب
بانا لا نم ذلك بل العلم اللازم هو العلم بوجوب العمل ولا يلزم
ان يكون العلم المذكور علم الفقه واقول في هذا المقام ابحاث
الاول ان دعوى ان لكل تعريف للفقه تعريفا لازما للفقيه
صادق عليه ممنوعة كيف لا والفقه يطلق على علم مثل جميعها والتصديق

بالجميع او اكثرها او مع التساوي ولا ريب ان كل مجتهد ليس فقيها بهذا
المعنى والا لما احتاج الى العدول الى التهيؤ وح لنا ان نقول ان
الفقيه الذي قال لا ادري هو فقيه باعتبار التهيؤ وليس فقيها بكل
معنى من معاني الفقه والفقه المضاف اليه الاصول هو المسائل
او التصديقات ليلايم اضافة الدليل اليه لانه قد مر ان اضافة
الدليل غير ملايم الثاني ان الفقه المعرف بالتعريف المذكور
في المقدمة للشروع فيه لا يكون متهيأ وهو ظاهر ثم ان
مثل هذا الاعتراض يمكن ان يورد على كل العلوم مثلا الكلام
يشتمل على مسائل لا تحصى سيما المسائل المتناقضة التي عدها المتكلمون
منه ولا يمكن لاحد ان يدرك الكلام بجميع مسائله ح فلا يوجد متكلم
اصلا ولا يندفع الا بان يقال المتكلم والاصولي والمنطقي وغيرهم
في العرف اسم لمن مارس العلوم المذكورة او علم الجملة المدونة ولعل
ما قال الآمدي من ان المراد بالعلم بالاحكام العلم بجملة غالبة اراد به ذلك
قيل هذا رد الى الجهالة لان الكل اذا لم يكن معلوما كيف يكون الجملة الغالبة
معلومة واقول نحن نعلم قطعا ان الزيادة على مسائل المدونة المنطقية في
قرب اربعمائة سنة لا يكون الا قدرا معينا ليس له نسبة الى المدون قبل
المدة المذكورة قدر محسوس فالمدون هو الجملة الغالبة كما تشهد به الكتب
المصنفة فيه من قبل التاريخ او نقول مراده الجملة الغالبة من المدون وح يمكن
ضبطه ووجه ارادة الجملة الغالبة هو ان المسائل المتناقضة من الفقه لا يمكن
جمعها واورد عليه انه ما الصارف اذ لا دليل على عهد الجملة المذكورة في قوله العلم بالاحكام
اقول فيه ان التدوين لعله في حكم العهد ويمكن ان يقال المراد الاستغراق وارادة

الجملة

الجملة الغالبة من لام الاستغراق شايع الا انه لا يليق بمقام التعريف
والعجب ان المص في النهاية اختار في دفع النقض الذي اورد على تعريف
الفقه بان المراد بالعلم بالاحكام العلم باكثرها بالفعل مع القوة القريبة
لاستنباط ما يرد مما لا يحصر عنده ثم نقل عن الآمدي ان المراد الجملة
الغالبة ورد عليه بانه رد الى الجهالة واقول هذا مع اشتماله على نوع
تناقض ليس من اطلاقات العلم اذ العلم اما ملكة او مسائل او التصديقات
وليس المركب من الادراك وملكة البعض شايعا على انه ناقش ان الملكة التي
هي من اطلاقات العلم هو العقل بالفعل الحاصل من تكرار الادراكات
المتعلقة بالمسائل الا ان يقال اطلاق العلم ~~على العلم باكثر الاحكام~~
عند اهل الشرع شايع في مثل العقل بالملكة بالنسبة الى مسايل العلم كما
قال صاحب المواقف في تعريف الكلام انه ملكة يقتدر بها على اثبات
العقايد الدينية ويمكن ان يدعى مثل هذا في اطلاق العلم باكثر الاحكام
وتهيئه الباقي واعلم ان المص اختار في النهاية ان المقلد فقيه لانه لم
استدلالا في الجملة على ما قلده ولذا حمل المص عبارة المختصر لابن الحاجب
في شرحه عليه اقول فيه ان الاصوليين اجمعوا على ان المقلد ليس بفقيه
قال السيد قدس سره في حاشية شرح المختصر ان الاصوليين اجمعوا على ان
المقلد ليس بفقيه نعم يشكل الامر عند من يقول بتجزية الاجتهاد لان المقلد
المذكور مجتهد متجزي ويفضي ذلك الى منع ذلك الاجماع او كون بعض
المجتهدين غير فقيه اقول اختار ابن الحاجب ان المراد بالاحكام الجنس
واقله ثلثة مسائل وح يلزم صدق الفقه على مسايل ثلث فاراده
البعض ان اصلح التعريف بالقياس الى الفقيه افسده باعتبار الفقه

على العلم

اذ تصدق ح على كل ثلثة ثلثة من المسائل ويمكن ان يقال هذا الجواب
الزاهي فلا يلزم الفساد واضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف
بالمضاف اليه هذا معنى الجزء الصوري للمركب واسم المعنى هو ما دل على شيء
باعتبار معنى اي صفة له سواء كان قائما بنفسه او بغيره كالمكتوب
والمضمر وحاصله المشتق وما في معناه واسم العين ما ليس كذلك كالدار
والعلم لا مصطلح النحاة من ان المعنى ما قام بغيره والعين ما يقابله فاضافة
اسم المعنى يفيد الاختصاص باعتبار الداخلة في مفهوم المضاف مثل كاتب
زيد فان كتابته مختص بزيد وكذا مكتوب زيد لا ذات الكاتب والمكتوب
واما اضافة اسم العين فيفيد الاختصاص مطلقا اي غير مقيد بصفة داخلة
في مسمى المضاف فاذا قلت دار زيد وعلم افاد اختصاصا في الملك او
السكنى في دار زيد او القيام والتعلق في علمه وتلخيص الكلام ان اسم المعنى
يشتمل على هو الكتابة واذا اضيف الى زيد مثلا يدل على اختصاص المعنى
الماخوذ في المشتق منه بخلاف العين واقول فيه بحث فان قولنا
الهي لا يدل على اختصاص معنى المفهوم من الاله وهو الالوهية بالمتكلم وقد
يقال المراد باسم العين هو ما دل على نفس الذات واسم المعنى هو ما دل
على امر زائد على الذات قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح قال صاحب
المحصول ان اضافة الاسم الى الشيء مطلقا يفيد اختصاص المضاف اليه
في المعنى الذي عنيت له لفظ المضاف يقال هذا مكتوب زيد والمراد
ما ذكرنا ولما لم يكن هذا مطردا في مثل دار زيد خص القاعدة
باسم المعنى واقول فيه بحث فان مراد المحصول هو ما قال ابن الحاجب
في شرح الكافية من ان وضع الاضافة على ان يعتد ان بين المضاف والمضاف

اليه

اليه خصوصية ليست لغيره فيما دل عليه لفظ المضاف كاضافة اسم المعنى
لا يقال من قال ان اسم المعنى يدل على اختصاص المضاف في المعنى الذي
عين له المضاف دون اسم العين اراد به المعنى الداخل في المضاف وابن
الحاجب اراد به الاعم من الداخل واللازم لانا نقول كلام المحصول محمول
على الاعم مثل كلام ابن الحاجب وقيل المراد بالعين ما قام بالذات وبالمعنى
ما يقوم بالغير وادعى ان اضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المعنى فقط بخلاف
العين فانه يفيد اختصاص الذات مع جميع التوابع من الصفات القائمة
بالذات مثلا اذا قيل كاتب زيد يدل على اختصاص الكتابة بزيد
واذا قيل دار زيد يدل على اختصاص الدار بجميع معانيها وملخصه ان
اضافة الاسم مطلقا يفيد الاختصاص الا ان اسم العين يفيد الاختصاص
في الذات وجميع الصفات بخلاف اسم المعنى فانه يفيد الاختصاص
في المعنى فقط وفيه بحث فان اضافة اسم العين مثل فرس زيد لا يفيد
اختصاص لون الفرس وحركته وطوله بل باعتبار ركوبه او ملكيته والقول به
على المعاني التي ذكرت لاسم المعنى والعين انه لو صح ان الاضافة فيهما يفيد
الاختصاص لكان ينبغي عدّ الاضافة في باب القصر وايضا اذا قلنا
الهي وبلدي او اقليمي لا يفيد الحصر ولعلهم ارادوا بالاختصاص مثل
ما قالوا في اللام انه للاختصاص او للارتباط فانهم قسموا الاختصاص
الى الملكي مثل المال لزيد وغير الملكي مثل الجل للفرس وبهذا يندفع الاشكال
عن الشيعة والمعتزلة في قولهم الحمد لله مع ان مذهبهم ان غير الله محمود فان
الارتباط لا يقتضي الانحصار ولك ان تقول ان الاختصاص يعم الاضافي
والحقيقي فالاضافة لما افادت الاختصاص فالاختصاص انما يتصور في المضاف

باعتبار الحصر الاعم من الاضافي ~~ويندفع الاشكال المذكور وكونها~~
ويندفع الاشكالات المذكوره وكذا اندفع ما يقال ان اصول الفقه يقتضي
ان يكون ادلة الفقه مخصوصة بها وغير القياس من الادلة لا يختص
بالفقه ومن قال ادلة الشرع ان يكون عدولا عن ادلة الفقه هربا عن اعتبار
عدم الاختصاص فقد اخطأ اما اولا فلان الكتاب والسنة لا يختصان
بالشرع اذ يعلم منهما القصص والاخبار كغرق فرعون وانقلاب عصا موسى
ثعبانا وكذا القياس الفقهي اعني التمثيل واما ثانيا فلان الحق كما سيأتي
ان من ادلة الفقه دليل العقل وهو لا يختص بالفقه والشرع ان قلت الكتاب
والسنة باطلاقهما ليسا ادلة الفقه بل ما له دخل في الفقه هو ادلة الفقه قلت
يرجع هذا الى معنى قولهم ان الادلة المخصوصة المفيدة للفقه وهو عين ما ... دليل
واعلم ان المصنف قدس سره قال في النهاية اضافة الاصول الى المعنى الى المفرد
يفيد الاختصاص اقول ذكر المفرد لم يظهر فائدته فاصول الفقه مجموع طرق
الفقه من الكتاب والسنة والاجماع وغيرها على الاجمال من غير نظر الى
خصوصية دليل كقول الاصولي الكتاب حجة او العام كذا او الخاص كذا
من غير تعرض لخصوصية دليل كقولك انه مفيد لحكم معين فان ذلك وظيفة
المفتي وكيفية الاستدلال بها اي شرائط الاستدلال بالطرق
المذكورة وهو المعنى قال المص في النهاية احترزنا بالمجموع عن الباب الواحد من
اصول الفقه فانه وان كان من اصول الفقه لكنه ليس هو لوجوب المغايرة
بين الشيء وجزئه ويشمل الطرق الادلة والامارات والمراد بالاجمال
كون تلك الادلة ادلة كما يستدل على ان الاجماع دليل واما كونها دليلا
في مسئلة مسئلة بعينها فذلك لا يذكر في اصول الفقه وارد وما بكيفية الا

من الترجيح ونظايره
وكيفية حال المستدل بها
اي بالطرق المذكوره

استدلال

الاستدلال شرائط تلك الطرق واردنا بكيفية حال المستدل بها اجتهاد
العالم وتقليد العامي اقول في هذا المقام كلام لان الاصول اذا كان
بمعنى الادلة والفقه العلم بالاحكام يكون اصول الفقه نفس تلك الادلة
لا قولهم الاجماع دليل كما ظهر من كلام المص في النهاية فان الادلة
نفس الاجماع والكتاب والسنة مثلا لا المسائل التي تلك الادلة موضوعاتها
الا ان يقال المراد بالادلة ما يبنى عليه الفقه في تعادل كيفية الاستدلال
وحال المستدل في الشرح العضدي البحث عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد
او ما يستنبط الاحكام منه اما باعتبار تعارضها وهو الترجيح اولا وهو
الادلة السمعية فلو حمل الاصول على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند
اليه الفقه شمل الاقسام فلم يحتج الى النقل ثم اقول كلام المص فاصول
الفقه الخ لا يتفرع على ما قبله كما هو مقتضى ظاهر السوق اذ لا يستنبط مما قبله
قيد الاجمال والكيفيتين بل المجموع الا ان يقال يتفرع الكيفيتين بناء على المعنى
اللغوي كما اشرنا وفهم المجموع لان الاصول جمع مضاف فيفيد الاستغراق
الا انه يعني انه لا بد قبل التفريع ان يقال ان جمع المضاف يفيد الاستغراق
حتى يظهر التفريع وايضا يتوجه ان ارادة المعنى اللغوي يقتضي دخول
القواعد الاصولية في معنى اصول الفقه والمص فرع نفس الادلة التي هي موضوعات
المسائل لا نفس المسائل الا ان يقال مراده نفس المسائل كما يشير به كلامه في
النهاية اعلم ان كلام المص بعينه كلام المحصول الا ان صاحبه لم يفرع هذا على ما قبله
بل قال وعند هذا نقول اصول الفقه مجموع طرق الفقه الخ وايضا لم يظهر في
~~كلام المص بعينه كلام المحصول الا ان صاحبه لم يفرع هذا على ما قبله بل قال~~
وعند هذا نقول اصول الفقه مجموع طرق الفقه الخ وايضا لم يظهر في كلام المص

النحو

فايده ذكر معنى الجزء الصوري وهي افادة الاضافة الاختصاص قبل
تفريع التعريف في الشرح العضدي واعلم ان لاصول الفقه سوى الاصول والفقه
جزء آخر كالصورة هو الاضافة فان اضافة اسم المعنى يفيد الاختصاص [illegible]
بالمضاف اليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف يقول مكتوب زيد والمراد
اختصاصه به لمكتوبيته له بخلاف اسم العين فانه يفيد الاختصاص مطلقا فاذا
اصول الفقه ادلته من حيث هي ادلته ونقل الى ما ذكرناه عرفا فالظاهر في التعريف
ليظهر فائدة اظهار المعنى الجزء الصوري ولعل المص لا اخطار قيد الحيثية وهو
قوله من حيث هو طرق الفقه وادلته ماخوذ في التعريف لان قيد الحيثية
شايع ارادتها وحذفها في التعريفات خصوصا اذا ذكر معنى الاضافة قبل التعريف فانه
قرينة ارادة قيد الحيثية في يظهر فائدة ذكر معنى الجزء الصوري قال السيد
الشريف قدس سره في حاشية شرح المختصر ان ذكر افادة الاضافة الاختصاص
وان المراد بالاصول الادلة توطئة لعدم ارادة المعنى العرفي لجزئي المركب
وتمهيد لنقل اصول الفقه الى العلم بالقواعد يعني لو اريد المعنى العرفي من
جزئي لفظ اصول الفقه مع اختصاص المضاف بالمضاف اليه يفيد عدم تحقق
المضاف على الوجه الذي اعتبر في غير المضاف اليه لا يصح اطلاقه على العلم
بالمسائل لان المقادمة نفس موضوعات المسائل فلا يشمل مباحث الطرق
ومباحث التعادل والترجيح والاجتهاد فعلى هذا يصح قول المص فاصول
الفقه مجموع طرق الفقه اي ان اريد بحث طرق الفقه عن ادلة اصول الفقه
الى المعنى اللقبي اعني العلم بالقواعد ذكر افادة الاضافة الاختصاص ولهذا
لم يتعرض ابن الحاجب في المختصر الا الى ان الاصول الادلة والفقه العلم بالاحكام
واكتفى بذلك تمهيد النقل اصول الفقه الى المعنى اللقبي وما ذكر في الشرح العضدي

الا انه على هذا يكون هذا التعريف
عين التعريف اللقبي وايضا لا دخل
في لفظ اصول الفقه ه

انه لو حمل الاصول على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه
فيشمل الاقسام فلم يحتج الى النقل يعني لا ضرورة الى حمل اصول الفقه بمعنى
ادلته ثم النقل الى العلم بالقواعد المذكورة بل يجوز ان يجعل اصول الفقه
بمعنى ما يبتني عليه ويستند اليه ويكون شاملا لمباحث الادلة والترجيح لاشتراكها
في ابتناء الفقه عليها اقول فيه بحث اذ حينئذ يصدق اصول الفقه على
الموضوعات اعني الطرق لابتناء الفقه عليها بل على محمولات المسائل
وموضوعات الادلة ومحمولاتها مع انها ليست داخلة في اطلاق العلم
وايضا يصدق على الادلة التفصيلية لابتناء الفقه عليها ودعوى ان قيد
الاجمال ماخوذ في المعنى اللغوي غير مسموع قال المحقق الشريف في حاشية شرح
المختصر لا بد من قيد الاجمال اذا اريد باصول الفقه ما يبتني عليه الفقه لئلا
يصدق على الادلة التفصيلية ويوافق المعنى اللقبي فان اصول الفقه ما يبتني عليه
الفقه على الاجمال اقول مثل هذا لازم في قولهم اصول الفقه ادلة الفقه
الا ان التقييد بالاجمال لا يخرجه عن كونه معنى عرفيا بخلاف قيد الاجمال
في المعنى اللغوي وانت تعلم ان المعنى اللغوي لا يكفي في ارادة المعنى الخاص
بعد قيد الاجمال ايضا لصدقه على التصديق بوجود الموضوع فانه يبتني عليه الفقه
بل على علم اللغة ان قلت صرح ابن سينا في الشفا بان التصديق بالموجود من المبادي
التصديقية قلت المبادي التصديقية هي القضايا التي تتألف منها ادلة
العلم على ما صرحوا به وكون التصديق المذكور جزءا من الدليل محل نظر ولعله اراد
ابن سينا بالمبادي معنى اعم من المبادي الاصطلاحية المستعملة في قولهم اجزاء
العلوم ثلثة ولو سلم لا يقدح في دعوى عموم ما يبتني عليه الفقه من المباحث الاصولية
وكيف لا وابتناء الفقه على امور كثيرة غير اصول الفقه مما لا يكاد يخفى بل لا بد

من كثير من القيود لينطبق على المقصود وح لا يكون معنى لغويا ومن العجب انه
قد تقرر ان اسماء العلوم المدونة كالفقه واصول الفقه وغيرهما يطلق
عرفا على المباحث والتصديقات بها والملكات فالقول بعدم احتياج
النقل ان كان اعتراضا على الناقلين فهو باطل قطعا وان كان المقصود ان
النقل غير واقع للاكتفاء بالمعنى اللغوي فهو ايضا ظاهر البطلان لعموم المعنى
اللغوي كما اشرنا ومع تحقق المعنى الاصطلاحي اراده المعنى اللغوي مما لا يلتفت
اليه لانه مجاز وايضا هذا القائل على ما نقلناه عنه صرح ان الاصول له
معان عرفية اذا اضيفت الى الفقه يتبادر منه الادلة احد المعاني الاصطلاحية
ورسمه باعتبار العلمية العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية
في مختصر ابن الحاجب بدل رسمه باعتبار العلمية حده لقبا ولعل المصنف صرح بالرسم
لان العلم لا يمكن حده اما مطلقا بناء على ان مسائل العلم تتزايد بتلاحق الافكار
او لان جزء القضية وهو وقوع النسبة فاحصل يحصل منه اجزاء غير متناهية
لا يمكن الاحاطة بها مفصلا لكن هذا مبني على ان الحد انما يتحقق اذا علم الاجزاء
بالغا ما بلغ مفصلا او بناء على ان العلم قبل الشروع فيه لا يمكن العلم باجزائه
وهذا مع ما فيه مبني على ان الشروع هو معرفة الجزء مطلقا اذ لو كان الشروع معرفة
الجزء بقصد الكل يمكن ان يعلم بعض مسائل العلم قبل الشروع وح يحد بالاجزاء
الاولية لكن الحق ان الحد انما يتحقق بمعرفة الاجزاء بالغا ما بلغ مبني على ان تصور
اجزاء العلم لا يكفي في تحديده ولو حمل الحد في المختصر على مصطلح المنطق يمكن التحديد
باعتبار المفهوم الكلي الذي يطلق عليه لفظ اصول الفقه لا باعتبار المسائل
فان اسماء العلم كما وضعت للمسائل كذلك وضعت للمفهوم الكلي الاجمالي لكن
اللائق في اول الكتب قبل الشروع تعريف العلم المشروع فيه اعني المسائل والتصديقات

في المقصود

بل المسائل هو المشروع فيه بالذات لكن المصنف عرف العلم بمعنى التصديقات
تنبيها على ان اصول الفقه من باب العلوم واقول كثير من مسائل اصول الفقه من باب
الظنون كحجية خبر الواحد والمجاز اولى من الحقيقة وعلى العلم على التعبد او ما وجه
المسئلة باعتبار وجوب العمل بعد ان قلت اصول الفقه باعتبار المعنى العلمي كلي
والجزئي غير كاسب ولا مكتسب فكيف يحد ويرسم قلت مر ان العلمية تقتضي
الجزئية لكن الشخصية في نظر ارباب اللغة لا ينافي الكلية عند نظر التحقيق فان
ارباب اللغة يعدون لفظ زيد شخصا واحدا وكذا اسماء من اول العمر الى اخره
وكذا القرآن ونظائره فانه علم عندهم مع ان القرآن القائم بعاصم غير القرآن
القائم بحمزة عند النظر الدقيق اعلم ان قوله يستنبط ان اريد به الاستنباط
شان الاستنباط يشكل بالقضايا الكلية التي يكون محمولها الاعراض الغريبة
ويكون شانها الاستنباط ويمكن ان يقال ان هذا يلزم على الحكماء المعتبرين
العرض الذاتي المعتبر فيه المساواة او يقال القاعدة هي التي يكون محمولها الاعراض
عرضا ذاتيا وفيه بحث اذ تعريف القاعدة هو الحكم الكلي المنطبق على جزئياته
وهو عام ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجبة كذلك عليه
اي اصول الفقه واجب على الكفاية لتوقف استنباط الاحكام الواجبة معرفتها
على اصول الفقه والذي يكشف عن حقيقة الحال ان الاحكام الشرعية الفرعية لا تكاد
تتناهى فامتنع حفظها كلها لوقت الحاجة للكل فيطلب بادلة تفصيلية من عمومات
وغيرها اي كل مسئلة مسئلة بدليل دليل ليستنبط منها عند الحاجة واذ ليس في
وسع الكل ايضا ان يتصدى له لتوقفها على ادوات يستغرق تحصيلها الاوقات
فيفضي الى تعطيل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية فخص قوم بالانتهاض لها فهم
المجتهدون والباقون يقلدونهم في ذلك فيجب على البعض بالكفاية كما يجب

[illegible]

صح

الفقه بالكفاية يجب على كل علم يحتاج اليه الفقه من اللغة والمنطق والكلام
كذلك تعلم الاصول واجب كفائي بمعنى ان اذا ترك المكلفون اسائلهم
عصيانهم واذا اختار واحد منهم لا بعينه سقط عن الكل وليس المراد اختيار اي
اي فرد كان بل لا بد من شخص حاضر ينتفع به الناس والا فلا امام عليه السلام يعلم الفقه
على وجه انزل على النبي عليه السلام على مذهب الامامية وفي اختيار عالم في المشرق لا
يسقط الوجوب عن اهل الغرب سلم الضمير في قوله معرفته اما عايد الى العلم با
لقواعد كما هو الظاهر فلا يصح اذ معرفة العلم بالقواعد ليس بواجب سواء اريد
به التصديقات او التهيؤ واما عايد الى ما يعود اليه ضمير رسمه وهو قريب من
ذلك الا ان يقال المراد بالاستخدام بان يراد بلفظ اصول الفقه التصديقات
وبالضمير المسايل اعلم ان دليل وجوب اصول الفقه كفاية انما يتم اذا كان
جميع اجزاء اصول الفقه موقف عليه المسايل الاجتهادية الواجبة اقول قد
اشرنا الى ان الواجبة متعلقة بمعرفة الاحكام وان معرفة الحكم ولو كان مندوبا
واجبة كفاية كما يدل عليه قول المص كذلك في لو حمل الواجبة على المسائل المتعلقة
بالامور الواجبة يلزم ان يكون قوله كذلك لغوا بل فاسدا ثم ان ذكر وجوب
الاصول في المقدمة للترغيب لعل هذه المسئلة من مسايل الفقه وجعل مسئلة
الفقه مقدمة للاصول الفقه لا يخلو عن شائبة استلزام الدور وقال ابن الحاجب
واما الاحكام فالمراد تصورها وذلك لان المقصود اثباتها ونفيها في
الاصول واذا قلنا الامر للوجوب في الفقه اذا قلنا النية واجبة مثلا
ولا يمكن بدون تصورها ولا يراد العلم باثباتها او نفيها لان ذلك من مادة
العلم فيتاخر حصوله عنه فلو توقف عليه كان دورا اقول فيه بحث
لان مطلق اثبات الوجوب ونفيه والعلم بهما ليس من علم الفقه وليس من فايده

علم الاصول حتى يلزم الدور لان قولنا الصلوة واجبة والحج واجب
لو اثبت فيهما الاحكام لا يلزم الدور كما تقرر كيف وقد تقرر ان الفقه
من طريق الظن باعتبار ان قولنا النية واجبة نعلم بطريق الظن ثم يقال هذا مظنون
المجتهد الى آخره اما قد تم تحصل قولنا فالنية واجبة العمل وهي مسئلة فقهية فيكون قولنا
النية واجبة من مقدمات الفقه فيصح اثبات الوجوب فيهما بلا دور ومن ظ
ان قلت صرح ابن سينا ان العلم الاعلى قد تبين مبادئ في علم ادنى فلا يلزم
الدور لان احتياج الاعلى الى الادنى في مسئلة لا تحتاج تلك المسئلة
من الادنى الى الاعلى لا يستلزم الدور قلنا هذا صحيح لكن كلامنا انما يتوجه
على كلام ابن الحاجب والا يمكن ان يكون المظنون في مسئلة واحدة مقدمة
للمعلوم بعد الظن فلا دور وحرمته بعد مرتبة علم الكلام والنحو واللغة والفقه
والتفسير ونظايرهما اما يعلم فيما بعد يطلق مرتبة العلم على بيان ان موضوعه
عام او خاص كما في حاشية الشمسية للسيد قدس سره حيث عد بيان مرتبة
العلم مقدمة وكذا بيان شرفه مقدمة اخرى وقد يطلق مرتبة العلم ويراد
شرفه كما فعله صاحب المواقف واطلاق مرتبة العلم بمعنى تقدمه وتاخره
كما حمل كلام المص عليه ويظهر منه ايضا انه هنا غير مشهور وكذا ان تقول موضوع
النحو اعم من موضوع اصول الفقه وكذا اللغة وفيه ان حيثية الموضوع معتبرة في
الموضوع وح لا يصح دعوى اعمية موضوع النحو عن اصول الفقه واللغة واما
عموم موضوع علم الكلام عن موضوع اصول الفقه ظ وفيه ما مر لا يقال كان
اصول الفقه موقوف على علم الكلام في الجملة كذلك بعض مسايل الكلام كالسمع
والبصر وكثير من مسايل المعاد والوعد والوعيد يستنبط من الادلة الشرعية
المتوقفة على قوانين اصول الفقه لانا نقول هب انه كذلك لكن جميع مسايل اصول الفقه

تبارك

يحتاج الى بعض مسايل الكلام بخلاف جميع مسايل الكلام فانها كلها
لا يحتاج الى بعض مسايل اصول الفقه وفيه ان جميع مسايل اصول الفقه
غير معلوم التوقف على بعض مسايل الكلام لانه يمكن ان يمنع ان مسايل
الكلام بعضها يحتاج الى اصول الفقه وللقايل ان يقول ان المسايل الاصوليه
لا بد في كل مسئله منها ملاحظة كونها دليل الاستنباط وذا لا يمكن الا
بعد اثبات وجود الصانع وكثير من صفاته واثبات النبوة وفيه ان
ملاحظة الحيثيه في كل مسئله مسئله غير معلوم قال المصنف في النهايه اعلم ان
من العلوم ما يحتاج اليه في معرفة كيفية العلم الديني ومنها ما ليس كذلك كا
والهندسه والطب وغيرها وغرضنا الان متعلق بالاول كالكلام والفقه
واصوله ومعرفة الحديث والتفسير وهذه العلوم الدينيه منها كليه وهو
الكلام لا غير فانه الباحث عن الوجود الذي هو اعم من كل موضوع فهو
كلي بالنسبة الى كل علم فانه يقسم اولا الموجود الى قديم ومحدث ويقسم المحدث
الى جوهر وعرض ثم يقسم العرض الى ما يفتقر الى الحيوة والى ما ليس كذلك ثم
ينظر في القديم وحدته وعدم تكثره ونفي القسمة عنه وما يجوز عليه ويستحيل
وافعاله والالطاف والتكاليف والاعواض ويثبت الرسل وصدقهم و
عصمتهم والايمه علا والمعاد ومن هناك ينقطع البحث في الكلام ومنها جزئيه
كالفقه الناظر فيه صاحبه في احكام افعال المكلفين خاصه والاصول الباحثه عن
احكام الادلة الشرعيه خاصه والتفسير الباحث عن معاني الكتاب خاصة
وعلم الحديث الباحث عن طرق الحديث خاصه وفي علم الكلام تبيين مبادي
العلوم الجزئيه فياخذ المفسر من جمله ما نظر فيه واحدا خاصا هو ~~فعل المكلف~~
~~ينظر فيه ويأخذ المحدث واحدا خاصا وهو قول الرسول عليه السلم الذي~~

يبرهن المتكلم على صدقه فينظر فيه من حيث دلالته على الاحكام الخمسة
~~ويأخذ الاصولي واحدا خاصا وهو الفقيه قول الرسول~~ اما من جهة المنطوق
او المفهوم او فعله عليه السلام ومدار بحث الاصولي قول الرسول عليه السلام
وفعله فان الكتاب انما سمعه منه والاجماع ثبت حجيته بقوله وقول الرسول
عم وفعله انما ثبت كونه حجة في علم الكلام فاذن علم الكلام هو العلم
الاعلى ومنه يتنزل المباحث الى العلوم الدينيه وعلم الكلام شرط في كون
العالم عالما بالعلوم الدينيه او مبادئها منه توخذ وليس شرطا في كون الاصولي
اصوليا او كون الفقيه او المحدث او المفسر فقيها او محدثا او مفسرا فان الفقيه
انما ينظر في نسبة علم المكلف الى خطاب الشرع في امره ونهيه ولا يجب عليه الرد
على الجبرية واثبات الافعال الاختياريه ولا وجود الاعراض فقد شك قوم
في وجودها والفعل عرض ولا اقامة الدليل على ثبوت خطاب الشرع وكيفية
كلامه بل ياخذ جميع ذلك مسلما في علمه مقلدا فيه وكذا الاصولي يتقلد من المتكلم
صدق الرسول عليه السلام وان قوله حجة ثم ينظر في وجوه دلالة اقواله والعلم
انه لما كان ذو المبداء متاخرا عن مبدائه وجب تاخر هذا العلم عن علم الكلام
واللغة والنحو لا عن الجميع بل عن ما يتوقف عليه خاصة وكذا لا يجب تاخر جميع الفنون
بل ما يتوقف منه خاصه انتهى عبارته اقول يستفاد من قوله ياخذ الاصولي
واحدا خاصا هو قول الرسول عم على وزان نظايره ان موضوع اصول الفقه
هو قول الرسول عم وهو غير مستقيم اذ احتياج الكتاب الى صدق الرسول
لا ينافي كونه موضوعا وايضا الاصولي يبحث عن الدليل العقلي وبعض اقسام
القياس المعقول وهو لا يوخذ من قول الرسول عم وايضا الكتاب لا نسلم انه
يحتاج صدقه الى قول الرسول فان اعجاز القرآن يكفي في صدق القرآن بل في صدقه

ثم انه بر آى من الكلام المذكور ان مبادى العلم الادنى انما يوخذ
من العلم الاعلى وليس كذلك لما نعلنا من ابن سينا وقد مر ان موضوع
علم الكلام ليس اعم من موضوعات العلوم الباقية الدينية الا بقيد الحيثية
ينافى العموم الا ان يقال الاعمية باعتبار ذات الموضوع من غير نظر
الى القيد وغايته اى غاية اصول الفقه معرفة احكام الله لتحصيل السعادة
الابدية وهو الفوز بجنات النعيم ودرجاتها والترقى الى مقعد صدق
عند مليك مقتدر والنجاة عن عقوبات الجحيم ودركاتها وآلام فراق
من هو اقرب من حبل الوريد وهو المبدئ والمعيد بامتثالها اى التحصيل
او السعادة بامتثال الاحكام لا بمجرد العلم فان العلم المذكور المقصود
منه العمل فالعالم بهذا العلم بلا عمل كشجر بلا ثمر يليق ان يكون حطبا للنار
السقر اعلم ان المراد بالمعرفة يمكن ان يكون التهيؤ لاستنباط الاحكام
لا بمجرد العلم ويمكن ان يكون التوقعات والعلم بالاحكام الفقهية وان
لم يحصل كلها لاحد ان اريد الشامل للمدون وغيره وان اريد الملكة
الغالبة او المدون فيمكن ارادة الاستغراق من حيث انها باعثة عليه تسمى
غرضا ومن حيث انها تترتب عليه فائدة وقد لا يلاحظ تلك الحيثيات
فى الاطلاقات ومبادئه التصديقية وهى قضايا ما يتألف منها قياسات
العلم كذا عرف العلامة فى شرح المختصر لكن لابد من تعميم القياس ليشمل
اقسام الدليل من الكلام لتوقف الادلة الكلية لكون الكتاب والسنة والا
جماع
حجة على معرفة البارى تعالى بكونه متكلما وخطاب التكليف اليه واللغة والنحو
والصرف لان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما موقوف على معرفة
اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم

من الاحكام ثم ان الغاية المرتبة
على الفقه باعتبار انها الفعل الله
تسمى غاية ومن حيث

دلز

وغير ذلك اقول غاية ما يستفاد من قولهم فى اثبات كون الكلام واللغة
والنحو مبادى انها يتوقف عليها اصول الفقه وذا لا يكفى فانه لابد من
اثبات ان مسائل الكلام تقع جزء الدليل مسئلة اصول الفقه وايضا المبادى
جزء من العلم فيلزم ان يكون الكلام والنحو واللغة اجزاء اصول الفقه و
المبادى التصورية وهى حدود الموضوعات وحدود اجزائها وجزئياتها
واعراضها الذاتية من الاحكام وجه استمداد علم الاصول من الاحكام انما هو
من جهة مبادئه التصورية اذ لابد فيه من تصور الاحكام ليتمكن اثباتها
ونفيها او ورد انه لو اريد اثبات الحكم ونفيه لفعل المكلف كما فى الفقه
لم يلزم الاصولى تصوره لان ذلك فائدة اصول الفقه واجيب على ما فى
شرح الشرح العضدى للعلامة التفتازانى بان المراد اثبات الاحكام ونفيها
اعم مما فى الاصول متعلقات للمحمولات او معنى قولنا الامر للوجوب انه
تعينه الوجوب جعلت فى الفقه مبادى استقلالا وفى الاصول استمدادا او اول
مبادى العلم التصورية اذا كان حدودا للامور المعينة لا يكون تصور الوجوب
مثلا من المبادى لانه ليس حدا على ما علمت ان الوجوب متعلق للمحمول وقيد
له وايضا قال العلامة التفتازانى فى شرحه المذكور فى وجه الاحتياج الى تدوين
اصول الفقه ان الفقهاء احتاجوا فى الاستنباط الى معانى مقدمات كلية كل
مقدمة منها يبنى عليها كثير من الاحكام مثل قولنا كل ما امر به الشارع فهو واجب
~~للتحصيل الاصول~~ ثم يجعل مثل هذه المقدمة كبرى لصغرى سهلة الحصول ليخرج المسئلة الفقهية
من القوة الى الفعل كما يقال الحج مما امر به الشارع وكل ما امر به الشارع فهو واجب
~~وهذه المقدمات~~ وهذه المقدمات الكلية هى علم الاصول هذا خلاصة كلامه
وح يلزم ان يكون الاحكام الخمسة محمولات فى اصول الفقه لانه لما صار قولنا

او الفقه ملزوم الاصول التصورية لكن لما كانت
فى الفقه محمولات لمسائله وابراضا ذاتية لموضوعه
وفى الاصول صح

كل ما امر به الشارع فهو واجب من الاصول يكون كل ما نهى عنه الشارع فهو
حرام منه وكذا نظايره فيكون الاحكام الخمسة محمولات في اصول الفقه ويكون
مبادي تصورية استقلالا ثم ان العلامة التفتازاني قال في شرحه المذكور
في بيان قيود تعريف الفقه ان المراد بالاحكام القضايا والنسب التامة ولو
اريد بها الخطاب المتعلق بافعال المكلفين لكان الشرعية والفرعية مستدركا
اقول قد مر ان الشرعية اريد بها شرعا يصح شرع من قبلنا وايضا على ما نقلنا
عنه ان قولنا كل ما امر به الشارع فهو واجب اذا كان من الاصول لابد من قيد
الفرعية الا انه يلزم على هذا ان لا يخرجه الفرعية لان اصول الفقه ح متعلق
بكيفية العمل على ما مر في معنى الفرعية قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح الحق
ان الاصول يستمد من الفقه لان بيان مفهوم الاحكام وظيفة الفقه لكونها محمولات
مسايله هذا عبارته وفيه ان الاحكام على ما مر من كلام هذا الفاضل محمولات
مسائل الاصول ايضا وايضا استمداد علم في مباديه التصورية من علم اخر
غير مشهور اعلم ان القوم فسروا المبادي بما يبتني عليه العلم وسواء من تصورات
موضوعات المبادي البعيدة ومحمولاتها وقيود المحمولات والتفصيل في
جانب التصديقات بقضايا يتالف منها قياسات العلم وفي جانب التصورات
بالحدود الخاصة التي ذكرنا لا يكون الا مسامحة وتعريفنا هو الاشهر المتداول
في الكتب الا المناسب على تقدير ان يكون العلم تصديقات القضايا التي هي جزء
من العلم وتصورات الموضوعات وتصورات الحدود فاذا كان العلم المسائل
يكون المبادي نفس القضايا ونفس الحدود ونظاير ان قلت مبادي الاصول التصورية
كما يكون تصورات الاحكام لانها ماخوذات في محمولات المسائل مثل قولهم
الامر للوجوب او في الموضوع كما في قولهم الواجب الموسع كذا كذلك يوخذ في الموضوعات

غير

غير الاحكام فما وجه الاختصار بالاحكام قلت تصور الاحكام تصورات
متجانسة لها شيوع في المسائل افردت بالذكر واما التصورات المخصوصة
بالموضوعات فيذكر عند الحاجات اليها على ان قوله الواجب الموسع كذا لا يصح
ان يكون مسئلة لان موضوع المسئلة انما يكون موضوع الفن او نوعا له او عرضا
ذاتيا او نوعا للعرض الذاتي او نوع موضوع الفن مع عرض ذاتي والواجب
الموسع لا يكون الا فعلا والفعل لا يكون موضوعا للمسئلة الاصولية وبهذا يظهر
بطلان قول العلامة التفتازاني ان قولنا كل ما امر به الشارع واجب من المسائل
الاصولية وموضوعه طرق الفقه بهذه العبارة اليق مما يقال طرق الفقه
موضوع الاصول لان المطلوب العلم بان موضوع الاصول اي شيء وان كان ما يقال
انسب بقولهم التصديق بموضوعيته لان الباء يدخل على المحمول غالبا ويفهم
من ذلك ان الكيفية لا تدخل في موضوع الاصول مع ان الظاهر مما سبق
خلافه ويمكن ان يقال ان البحث عن الترجيح بحث بالحقيقة عن الدليل اذا رجح في
انه يفيد المطلوب واذا لم يرجح بل يعمل بالبحث اولا وكذا البحث عن الاستنباط
الى ان الدليل كيف يستنبط منه الحكم وح يكون موضوع الاصول الادلة
من غير ضم الترجيح والاجتهاد كما نقل بعضهم لكن عبارة المص تحتمل ان يكون
على تقدير تعدد الموضوع باعتبار حيثية واحدة كما هو الظاهر من لفظ الطرق
ويحتمل ان يكون باعتبار وحدة الموضوع كما قال بعضهم ان الموضوع في الاصول
شيء واحد وهو الدليل الموصل الى الحكم الشرعي لكن ارجاع المحمولات الى
الامر الواحد لما كان متعسرا ذهبوا الى تعدد الموضوع وقال الامام الطرق من حيث
انها يستنبط عنها الاحكام الشرعية الفرعية قال المص في التهذيب لما كان هذا العلم باحثا
عن الاحوال للادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام

او موضوع الفن مع عرض ذاتي

العارضة

على الاجمال كالامر والنهي والعموم والخصوص والنسخ والحمل وغير ذلك
من العوارض الذاتية للادلة الموصلة الى الاحكام لا جرم كان موضوع هذا
العلم هو الادلة الحاصلة من تلك الحيثية على الاجمال اي من غير نظر الى خصوص
دليل بالنسبة الى خصوص مسئلة فانه نظر الفقيه على ما يحكى تفصيله ومسائله المطالب
المبرهنة عنه اي من شانه ان تثبت والا فمسائل العلم تتزايد يوما فيوما او
يقال المراد المسائل المدونة منها وظاهر الابيات مشعر بالنظرية مع
ان مسائل العلوم كثيرا ما لا يكون نظرية الا ان يدعى انه ليس في اصول الفقه
كذلك او يقال باعتبار التغليب والمشهور في تعريف المسئلة في كتب المنطق
ما يبرهن عليه في العلم ان كانت نظرية ولما كان مسائل الاصول المسئلة بعينه
يكون مبرهنة وفيه نظر لانا اشرنا الى كثير من مسائل الاصول انها ظنية
ولعل المص لم يعتقد الاثبات بالبرهان واكتفى بلفظ المبتنية ايماء الى ان
البرهان لا يجري في جميع مسائل الاصول كما اشرنا اليه سابقا والدليل لغة
الناصب والمرشد والذاكر وما به الارشاد ايضا وعرفا ما يمكن اي من
شانه الافادة بصحيح النظر فيه العلم الى العين بشيء اخر وهو النسبة التامة
سواء كان اثباتا في صورة الايجاب او نفيا في صورة السلب قال الاصوليون
في تعريف النظر هو ما يمكن التوسل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وانما
قالوا يمكن لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه واتوا بلفظ
الصحيح لان النظر الفاسد غير معتبر في التوسل وربما يقال هو ما يمكن التوسل بصحيح
النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري ويمكن حمل عبارة المص عليه واما المنطقيون
فقالوا في تعريف الدليل انه قولان فصاعدا يكون عنه بطريق النظر قول اخر
وهذا يشمل الامارة وربما قالوا ايدل قولهم يكون يستلزم لذاته فيختص بما سهم

الدليل

ولما

ولما كان المص عرف الدليل بوجه خرج عنه الامارة قال والامارة ما يفيد
ظنه اي الامارة ما من شانه ان يفيد بصحيح النظر فيه الظن بشيء اخر اثباتا او نفيا
اعلم ان الدليل مطلقا سواء كان شاملا للامارة او لا هو مجموع الصغرى
في قول المستدل العالم متغير وكل متغير حادث عند الاصوليين وعند المنطقيين
مجموع المقدمتين قد يقال الدليل لا يستلزم العلم والامارة الظن كيف
لا واذا اقيم الدليل بعد الدليل الاول لو استلزم يلزم تحصيل الحاصل
اقول هذا لا يتوجه على الاصوليين لانهم قالوا بامكان التوسل نعم يتوجه
على من قال باستلزام الدليل المنطقي مثلا للنتيجة وقد يجاب بان الاستلزام
هو عدم التخلف والمط لازمة ويمكن ان يقال النظر على تقدير ان يكون هو
الحركتين الحركة الاولى غير متحققة في الدليل الثاني لانه لا يبتدأ بالمطلوب
اذ المط حاصل الا ان يقال في صورة يكون حاصلا ولا يعلم انه حاصل فانه
يبتدأ به ويمكن ان يقال المراد بالاستلزام على تقدير ان لا يكون المطلوب
حاصلا والعلم لا يحد لما شرع في تعريف اجزاء التعريف لم يعرف العلم و
اعتذر عنه بانه لو عرف جاء الدور كما اشار بقوله والا جاء الدور
وصرح المص في النهاية ان كنه العلم ضروري وعبارته هنا تحتمل غير ما ذهب
اليه في النهاية في المواقف في العلم المطلق ثلثة مذاهب الاول ان تصور
ماهيته بالكنه ضروري واختاره الامام الرازي مستدلا بان العلم لو كان
كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو ايضا باطل
لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية
كل منهما على معلومية الاخرى قال صاحب المواقف وهذا انما يتجه على من يقول
ان مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه

معلوما كذلك الجواب ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا
لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا اقول لا ريب ان العلم معلوم فهو اما
بالكنه وهو المطلوب واما بالوجه فلا بد ان يكون وجهه معلوما قبله فالدور فلا
يحتاج الدليل المذكور الى تحصيل الزاما لمن يقول بتعقل العلم بالكنه واجاب
صاحب المواقف عن الدليل المذكور ان غير العلم انما يعلم لحصول علم
جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون
اشياء كثيرة وليس يتصورون حقيقة العلم المطلق ~~كما اكثر الناس~~ والذي
يطلب ان يحصله على ذلك التقدير والتحصيل بغير العلم هو تصور حقيقة
العلم فلا دور اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول
علم جزئي متعلقا بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي
المضاف لا توقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك
الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور ومدار الجواب على الفرق
بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره لان ارتسام ماهية
العلم في النفس على وجهين احدهما ان يرتسم في نفسها في ضمن جزئياتها
وذلك حصولها بذاتها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول
الشجاعة للنفس الموجبة لاتصافها بها من غير ان يتصورها والثاني ان يرتسم
فيها مثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها بذاتها على قياس
تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها
ومنه بحث اذ مدار دعوى من يقول بداهة العلم ان العلم هو اجلى
الاشياء وهو معلوم فالعلم به اما بالوجه وهو غير جائز لما اشرنا فهو بالكنه
ولا يجوز ان يعلم بامر اخر والا جاء الدور في شرح المقاصد قال الامام الرازي

ان تعريف

تعريفات العلم لا يخلو عن خلل لانه ماهية قد بلغت في الظهور الى حيث لا
يمكن تعريفه بشيء اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع
فيه من الاختلافات انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه وهو الموافق لما يقتضيه
الحدس الصائب لان العلم في المعقولات كالنور في المحسوسات يكشف به جميع المعقولات فلو
انكشف هو بمعقول يكون ذلك اجلى منه فيلزم الدور اذ هو اجلى من كل
شيء وهذا الكلام في معرض التنبيه لمن يتنبه والقول بان فرد امن العلم يكشف
عن حقيقة العلم لا ينفع لان حقيقة العلم على تقدير نظريته لا ينكشف الا بالحد
المركب من غير العلم لان الجزء غير المركب الكل المذهب الثاني وبه قال
الجويني والغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري لكن يعسر تحديده فطريق معرفته
القسمة والمثال اما القسمة فهي ان يميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فيقول
مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق
والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق
ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب با
المطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك و
اما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة
او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد لكن
فان القسمة والمثال ان افادا تميز الماهية العلم عما عداها حصل معرفتها وحدا
لها اذ لا نعني هنا بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة ماهية
العلم لان تحصل المعرفة لشيء لا بد ان يعتبد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته
بدون تميزه اقول الدليل يفيد ضرورية ماهية مطلق العلم وهو من هذا الكلام
مطابقا لما يفهم من الشرح العضدي ان الخلاف في ماهية اليقين وبح لا يبعد ان

ب
الاختلافات

كالنور في المحسوسات وكما ان
النور ينكشف به الاشياء المحسوسة
ولا يحتاج الى كاشف يكشف عن
ذاته كذلك العلم في المعقولات
صح

مطلق العلم بعلم نحو بعر منه وايضا لانم ان المعرفة لا يحصل الا بالعجز
عن غيره لان العلم ايضا اعم علم قال السيد قدس سره في شرح المواقف
اعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة
جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء
فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا الكلام
محقق لا بعد فيه لكنه جاز في غير العلم كما اعترف به فالمستفاد من
من كلام المستصفى ان الخلاف في كنه العلم لا في مطلق تعريفه كما
يفهم من الشرح العضدي مطابقا للمواقف مع ان دليلهم يقتضي ان لا يجوز
رسمه ايضا لكن على هذا التقدير لا يتوجه على الغزالي انه يلزم من التعريف
بالقسمة والمثال ان يكون التعريف معلوما من غير حد ورسم وهو ظاهر
المذهب الثالث ان العلم نظري لا يعسر تحديده وحدوده بحدود والنظر
ترتيب امور ذهنية يتوسل بها الى اخر من الامور الذهنية هذا التعريف للنظر
الشامل للصحيح وغيره لانهم في تعريف الدليل يقولون بصحيح النظر فالنظر
عام وقد مضى معنى الترتيب والمراد هنا الاصطلاحي وقيد الذهنية لاخراج
الحسية ويدخل الامور المظنونة والمجهولة واعلم ان هذا التعريف يتحقق
في الحركة الثانية في الامور الذهنية سواء تحقق معها الحركة الاولى اولا
ويصدق على التعليم اذ المعلم يرتب الامور الذهنية ليتوسل الى اخر
والامور شاملة للتصورات والتصديقات وقد خرج التعريف بالمفرد
الا انه لما كان نادرا قصا لم يعتبر وايضا كلامنا في الدليل وهو مركب
البتة والظن اعتقاد راجح يجوز المعتقد معه النقيض اي نقيض ما اعتقده
بجرحه اي مرجوح الاحتمال والوهم وانما ارجعنا الضمير الى الراجح دون

ادراج م

الا اعتقاد اذ على تقدير رجوع الضمير اليه يرد انه اطلاق الاعتقاد على الوهم
وهو غير شائع والشك سلب الاعتقاد اي الشك ادراك النسبة
الجزمية مع عدم الرجحان بان يتردد على السوية بين الطرفين انما فسرنا به لئلا
يشكل في ادراك طرفي الشرطية وامثالها والجهل البسيط عدم العلم عما من شانه
العلم والجهل المركب يتحقق في الظنون فان الاعتقاد يعم الظن وان لا يلزم
الثبوت في الجهل المركب وان لا يكون الجهل ادراكا بل عدم الادراك
المقارن للاعتقاد وانه مدرك مع ان الجهل المركب اعتقاد النسبة الجزمية
الغير المطابقة على وجه الجزم ~~[illegible]~~ والثبوت وان فرض عدم الا
الثاني معه لكن ظاهر عبارة المحصول يقتضي عدم اعتبار الثبوت
في الجهل بل في العلم ايضا حيث قال حكم الذهن بامر على امر ان كان جازما
فاما ان يكون مطابقا او لا يكون فان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب
او لا يكون فان كان لموجب فهو العلم واما الذي لا يكون لموجب فهو
اعتقاد المقلد واما الجازم غير المطابق فهو الجهل واما الذي لا يكون
فالتردد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك والا فالراجح ظن والمر
جوح وهم هذا عبارة المحصول ويتلخص منه ان الجزم الحاصل لموجب اما
علم واما جهل فلا يلزم الثبوت لا مع الجهل ولا مع العلم الا ان يقال
ان مبنى كلامه هذا على ان الثبوت لازم لكل موجب وهو غير ظاهر قال
المص قدس سره في النهاية حكم الذهن المقصور على اخر اما ان يكون
جازما او لا والاول اما ان يكون مطابقا او لا والمطابق اما ان
يكون ثابتا او لا فالجازم المطابق الثابت هو العلم ويستجمع الجزم
والمطابقة والثبات وان خلا عن الجزم فقط فهو الظن الصادق و

كذلك اي عدم العلم مع اعتقاده
ظاهر هذا الكلام ان يكون الجهل المركب
صح

عتقاد

جوح

وان طابقه وعلى المطابقة فهو الظن الكاذب وان طابقه المطابقة و
الثبات خاصة فهو اعتقاد الجاهل وان طابق الثبات وحده فهو
اعتقاد المقلد للحق هذه عبارة النهاية وقد صرح بعدم اعتبار الثبات
في الجهل واعتباره في العلم وبان الجهل قسم للادراك وبان التقليد لا يشمل
الباطل والاختلاف بين كلام المصنف والمحصول غير خفي اعلم ان المصنف لما
ترك تعريف العلم متعذرا بانه لا يحد وعرف الباقي بعضهم منه اي الشك الظن ح
وامثالها يمكن ان يحد ~~بو الحقيقة والظن~~ و اعتقاد الرجحان جنس للاعتقاد
الراجح الخالي عن الجزم فلا يتوهم ان رجحان الاعتقاد الذي هو الظن غير اعتقاد
الرجحان فان الثاني يتحقق مع الجزم ايضا فان الرجحان اذا بلغ حد
الكمال فهو الجزم كما ان الممكن اذا بلغ ~~هو الكمال فهو الجزم~~ رجحانه حد
الوجوب فهو الواجب بالغير وليس المراد الجنس المصطلح لان الظن يتحقق
مع عدم اعتقاد الرجحان بل المراد ان اعتقاد الرجحان يتحقق بدون الظن
في الجملة قال في النهاية اعلم ان رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان
والظن هو الاول دون الثاني واما اعتقاد الرجحان كما اذا اعتقد رجحان
نزول المطر عن الغيم الرطب فينقسم الى العلم والظن وغيرهما فالترجيح هنا راجع
الى المعتقد وفي الظن راجع الى الاعتقاد وليخرج العلم الجزم المطابقة
والثابت اي عدم الزوال بتشكيك وان جاز زواله بالنسيان وغيره
ولا ينتقض بالعاديات اي لا يحكم ببطلان اعتبار الجزم في معنى العلم بالعلوم
العادية فانها من افراد العلم مع انها تحتمل النقيض فلا يكون جازما فلا يصح
اعتبار الجزم فلا يكون تعريف العلم جامعا عند من يجوز تعريفه ويمكن حمل
النقض باعتبار تعريف الظن فانه صادق على العاديات مع انها ليست

اعتقاد الرجحان لا يستلزم رجحان الاعتقاد

من افراد الظن وح يكون النقض باعتبار كونه غير مانع لكن مقتضى عبارة
المتن هو الاول لحصول الجزم وامكان النقيض باعتبار ... وانما قلنا ان
التعريف لا ينتقض بالعاديات لان احتمال النقيض في العاديات ليس
باعتبار تجويز العقل بل باعتبار الامكان الذاتي وقدرة القادر والجزم
باعتبار العادة في شرح المواقف ايرادا على من عرف العلم بانه صفة توجب
تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض النقض بالعلوم العادية وهي العلوم المستندة
بالعادة كعلمنا بان الجبل الذي رايناه فيما مضى لم ينقلب الان ذهبا
فانه يحتمل النقيض فيخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة
لجواز خرق العادة منقول مثلا في المثال المذكور ان تحول قدرة المختار
وامكان انعدام الجبل وايجاد بدله ذهبا بالوجوب وذلك الاحتمال واجاب
بان يقال ان احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها واقعا
بدلها لم يلزم منه محال ... وذلك النقيض محال لذاته واحتمال العاديات
بالمعنى المذكور غير الاحتمال المعتبر في الظن فان الاحتمال المعتبر فيه ان
متعلقه يحتمل عند العقل احتمالا مرجوحا وفيه ان المعترض يدعي ان العاديات
لما كان سبب العلم بها العادة وخرق العادة جائز فاحتمال تغير السبب
يوجب احتمال تغير المسبب فيتطرق الوهم في العاديات وخلاصة الجواب
ان مثل هذا الاحتمال لا يضر في حصول العلم اليقيني كان احتمال التفاح
مثلا لا يمكن ان يكون الرائحة الحاصلة معه مخلوقة في القوة الشامة اي فيه
رائحة وهذا مراد من قال ان احتمال النقيض لا يمنع حصول العلم اليقيني بالبديهة
واما انه لو فرض نقيضها واقعا لم يلزم منه محال فغير صحيح لانه يجري مثله في
اكثر اليقينيات من الحسيات والاوليات وغيرهما ولا يخلو في الجبل الذي

نخ الا باعتبار الامكان

تجويز العقل بغير الامكان الذاتي

بمقارنته ولا يكون فيه رائحة بمجرد احتمال لا يضر
في حصول اليقين بالبديهة ص

يحكم علمه بانه ليس بعجب ان نعتقد ثمارايناه فيما مضى اعلم ان المص لا يتوقف
بتجديد العلم بل يدعي البداهة لكن يدعي ان العاديات من افراد العلم
فرجع النقض على قوله على الدعوى لا على التعريف الفصل الثاني في الحكم
الشرعي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع
والاقتضاء يشمل الوجوب والندب والحرمة والكراهة والتخيير هو الاباحة
وبه خرج قوله والله خلقكم وما تعملون وقد يقال ان المراد بافعال المكلفين
من حيث التكليف فيخرج الاية المذكورة لكن لما لم يكن هذا مفهوما صريحا واحتمال
هذه الدلالات غير معتبرة في مقام التعريف الذي هو محل الايضاح ذكر
قوله بالاقتضاء والتخيير وبقي بعض افراد الخطاب مثل سببية الدلوك لوجوب
الظهر اذ لا شك انه حكم معلوم من الشرع غير الاحكام الخمسة لا مدخل في التعريف
لو اكتفى فيه بالاقتضاء فزاد لفظ الوضع ليدخل ذلك والاقتضاء قد يكون
للوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا اي الخطاب بالاقتضاء يكون وجوبا
ولا معه اي الخطاب لا مع المنع من النقيض يكون وجوبا اي الخطاب لا مع النقيض
فيكون ندبا وقد يكون الاقتضاء للعدم مع المنع من النقيض اي نقيض ذلك
العدم فيكون الخطاب حراما والخطاب لا معه اي لا مع المنع المذكور
فيكون مكروها اعلم تقسيم الخطاب الى الوجوب والندب وامثالها غير لايق
لان الوجوب مثلا من صفات فعل المكلف والخطاب ليس كذلك فاما ان
يراد بالوجوب الايجاب او الواجب ويكون الضمير عايدا الى الفعل الواجب
الملايم اول كلام المص اخره وهو قوله مكروها فهو على الوجوب فيصح حمله خطابا
لكن هذا ليس مرضي المص اعلم ان قوله خطاب الشرع المتعلق الخ يشعر
بالتعلق بالفعل فلا يكون الخطاب حكما قبل التعلق كما ذهب اليه الاشاعرة

بناء على قدم الكلام النفسي هو غير معقول كما بين في محله ومع ذلك
لا يعقل ايضا قدم الاحكام الخمسة لانها اوصاف حادثة بعد خلق
المكلف ورزقهم الا ان يقال بالتعلق في العلم القديم والتخيير الاباحة
مثل الوجوب في الاباحة يجوز ان يكون صفة لخطاب الشارع قال التخيير
الاباحة كون طرفي الفعل والوضع الحكم على الوصف بكونه شرطا كالحكم
بان الدلوك سبب لوجوب صلوة الظهر والفرق بين الشرط والسبب ان
المشروط لا يلزم وجوده عند وجود السبب ان يتحقق مع الشرط بخلاف المسبب فانه
يلزم تحققه مع السبب كالدلوك فانه كلما تحقق وجب الظهر بخلاف الطهارة
فانه يتحقق بدون وجوب الصلوة ومانعا ككون النجاسة مانعا من الصلوة
وكذا النوم ناقض الوضوء وكذا ناقض ساير الطهارات اعلم ان خطاب
الوضع لا ينحصر فيما ذكر بل يدخل فيه مثل التكبير ركن للصلوة ونظايرها
وربما يرجع الوضع بنوع من الاعتبار الى الاول اي الاقتضاء فيقال ان
سببية الدلوك للصلوة مآله الى ان الصلوة تجب عند الدلوك وحرم
مع النجاسة وتحل مع الطهارة اقول الحكم بشرطية الطهارة وناقضية
الحدث ومانعية النجاسة تستفاد من الشرع فلو جوز ارجاعها بوجه بعيد
الى الوجوب والحرمة يمكن مثله ارجاع الوجوب الى الحرمة كما اذا قيل هذا
واجب معناه يحرم تركه وهذا حرام يجب تركه فح يكون الاحكام
اقل من الخمسة ويمكن ان يقال الاقتضاء شامل للامور المذكورة
بان يقال الدلوك يقتضي الوجوب وقيل ليس كل ما استفيد من الشرع
يسمى حكما بل الحكم هو المنحصر بالخمسة وح لا يحتاج الى زيادة الوضع
في التعريف بل يكون مخلا يصح التعريف بدونه وح يتوجه ان الا

كالحكم بان الطهارة شرط للصلوة والطواف مثلا وسببا صح

يسمل مثل سنة الدلوك للوجوب فيكون التعريف مختلا كما لم يكن على التقدير
الاول جامعا لا يكون ح مانعا وينافش ايضا بان شرطية الطهارة للصلوة
حكم مستفاد من الشرع بخلاف الاباحة على ما قال صاحب المحصول انه حكم
عقلي وافق الشرع فيه العقل فجعل الحكم العقلي داخلا في خطاب الله تعالى و
ما افاده الشرع المحض لا يليق لكن وهذا سهل ويمكن ان يقال ان مدار
التكليف والثواب والعقاب الذي النظر في الفقه اليهما بالارتكاب
والاجتناب انما هو الاحكام الخمسة لهذا اعتبروها دون الباقي اعلم ان
الوجوب الشرعي مستفاد من التعريف واما العقلي فظاهر انه لا يدخل فيما
ذكر وكذا المندوب عقلا وكذا المكروه العقلي مثل ترك الاولى العقلي ويمكن
ان يقال كان الاباحة داخلة في الاحكام وهو امر عقلي كذلك الامور
المذكورة لان الاقتضاء اعم من التقرير والقرينة عليه التعريفات الآتية
والواجب ما يذم تاركه اما شرعا كتارك الصلوة واما عقلا كتارك شكر
المنعم اورد على التعريف ان الواجب المخير كخصال الكفارة كل واحد
منها واجب ولا يصدق ان تاركه مذموم فلا يصح التعريف وكذا في
الواجب الموسع باعتبار اجزاء الوقت والواجب الكفائي واجب يتركه
اكثر المكلفين ولا يذمون والجواب ان الواجب بالحقيقة هو القدر المشترك
لا كل واحد من الخصال وكذا في الموسع فاذا اتى بواحد من الخصال او في
جزء من اجزاء الوقت لم يترك الكلي من غير نظر الى خصوصية الفاعل والى
هذا اشار بقوله ولا يرد المخير فان المراد احد والقدر المشترك بين افراد
الكفارة واما في الموسع فلان المراد احد والفعل في القدر المشترك بين اجزاء
الوقت وفي الكفائي يجعل كل واحد يقوم مقام الآخر اي كل واحد من المكلفين
نائب للآخر وكل فعله كفعله فاذا فعله احد لم يبق الوجوب فلا يسمى
ح احد من المكلفين تاركا وهذا معنى قوله فجعل كل واحد يقوم مقام الآخر
او نزاد في الحد حد الواجب لا الى بدل ح يدخل الواجب المخير والموسع و
الكفائي بلا تكلف اما الواجب المخير فلان كل واحد من الخصال بدل من
الآخر وانت تعلم ان هذا التعريف مع هذا القيد يلزم ان يصدق
على كل واجب سواء كان مضيقا او لا مخيرا او لا كفائيا او لا وفي المضيق
صدقه غير ظاهر وكذا القضاء فانه لا يصدق انه يترك لبدل ويشكل في حق
القضاء فانه بدل عن الاصل فيترك اصله لبدل وفيه ان المراد يحل تركه لبدل
والعبارة اللائقة ان يقال الواجب ما يذم تاركه اما مطلقا او لا الى
بدل والحق ان هذا القيد مما لا يحتاج اليه لان الموسع والمخير الواجب فيهما
القدر المشترك ونظير ذلك في الواجب الكفائي ان المكلف في الكفائي
هو الامر الكلي كماهية الانسان فلا يكون المكلف افرادها فما لم يترك
الكل لا يصح الترك لان الترك انما يتحقق بترك كل فرد فلا يتحقق الترك
اذا اتى بعض افراد المكلف بالواجب الكفائي فالمكلف والمكلف به
في الكفائي كلاهما كلي اعلم انما في تحقيق المخير والموسع لا يلائم هذا الايراد
فلعله نظر الى ما قال آخرا ان مرجعهما واحد ويراد فه اي الواجب الفرض
في القاموس الفرض ما اوجبه الله تعالى كالمفروض والمحتوم في القاموس
الحتم الايجاب واللازم في القاموس وجب يجب وجوبا وجبة لزم اعلم ان
المراد فه على ما حقق انما يكون باعتبار نوع واحد من الوضع فلا يقال زيد مرادف
لهذا اذا اريد بهذا معنى زيد حقيقة لان الوضع في الاول خاص وكذا الموضوع له
والوضع في الثاني عام والموضوع له خاص فاذا علمت هذا فالوضع في الفرض نوع

يسمل مسل سببية الدلوك للوجوب فيكون التعريف مختلا كما لم يكن على التقدير الاول جامعا لايكون ح مانعا وينتقض ايضا بان شرطية الطهارة للصلوة حكم مستفاد من الشرع بخلاف الاباحة على ما قال صاحب المحصول انه حكم عقلي وافقه الشرع فيه العقل محل الحكم العقلي واطلاق خطاب الله تعالى وما افاده الشرع المحض لايليق لكن وهذا سهل ويمكن ان يقال ان مدار التكليف والثواب والعقاب اللذين النظر في الفقه اليهما بالارتكاب والاجتناب انما هو الاحكام الخمسة لهذا اعتبروها دون الباقي اعلم ان الوجوب الشرعي مستفاد من التعريف واما العقلي فظاهر لايدخل فيما ذكر وكذا المندوب عقلا وكذا المكروه العقلي مثل ترك الاولى العقلي ويمكن ان يقال كان الاباحة واخلية الاحكام وهو امر عقلي كذلك الامور المذكورة لان الاقتضاء اعم من التقرير والقرينة عليه التعريفات الاتية والواجب ما يذم تاركه اما شرعا كتارك الصلوة واما عقلا كتارك شكر المنعم اورد على التعريف ان الواجب المخير كخصال الكفارة كل واحد منها واجب ولا يصدق ان تاركه مذموم فلا يصح التعريف وكذا في الواجب الموسع باعتبار اجزاء الوقت والواجب الكفائي واجب تركه اكثر المكلفين ولايذمون والجواب ان الواجب بالحقيقة هو القدر المشترك لا كل واحد من الخصال وكذا في الموسع فاذا اتى بواحد من الخصال او في جزء من اجزاء الوقت لم يترك الكلي من غير نظر الى خصوصية الفاعل والى هذا اشار بقوله ولا يرد المخير فان المراد ايجاد القدر المشترك بين افراد الكفارة واما في الموسع فلان المراد ايجاد الفعل في القدر المشترك بين اجزاء الوقت وفي الكفائي بفعل كل واحد تقوم مقام الاخر اي كل واحد من المكلفين

فالمذموم والواجب الكفائي فالمطلوب هو الكلي

بانه للاخر وكل يفعله كفعله فاذا فعله احد لم يبق الوجوب فلا يبقى ح احد من المكلفين تاركا وهذا معنى قوله بفعل كل واحد تقوم مقام الاخر او تزاد في الحد حد الواجب لا الى بدل ح يدخل الواجب المخير والموسع والكفائي بلا تكلف اما الواجب المخير فلان كل واحد من الخصال بدل عن الاخر وانت تعلم ان هذا التعريف مع هذا القيد يلزم ان يصدق على كل واجب سواء كان مضيقا او لا مخيرا او لا كفائيا او لا وفي المضيق صدقه غير ظاهر وكذا القضاء فانه لا يصدق انه يترك لبدل ويشكل في صورة القضاء فانه بدل عن الاصل فترك اصله لبدل وفيه ان المراد يحل تركه لبدل والعبارة اللائقة ان يقال الواجب ما يذم تاركه اما مطلقا او لا الى بدل والحق ان هذا القيد مما لا يحتاج اليه لان الموسع والمخير الواجب فيهما القدر المشترك ونظير ذلك في الواجب الكفائي ان المكلف في الكفائي هو الامر الكلي كماهية الانسان فلا يكون المكلف فردا خاصا فما لم يترك الكل لا يصح الترك لان الترك انما يتحقق بترك كل فرد فلا يتحقق الترك اذا اتى بعض افراد المكلف بالواجب الكفائي فالمكلف والمكلف به في الكفائي كلاهما كلي اعلم انما يحتاج في تحقيق المخير والموسع لايلائم هذا الاختيار فلعله نظر الى ما قال اخرا ان مرجعهما واحد ويراد فه اي الواجب الفرض في القاموس الفرض ما اوجبه الله تعالى كالمفروض والمحتوم في القاموس الحتم الايجاب واللازم في القاموس وجب يجب وجوبا وجبة لزم اعلم ان المراد فه على ما حقق انما يكون باعتبار نوع واحد من الوضع فلا يقال زيد مرادف لهذا اذا اريد بهذا معنى زيد حقيقة لان الوضع في الاول خاص وكذا الموضوع له والوضع في الثاني عام والموضوع له خاص فاذا علمت هذا فالوضع في الفرض نوع

وفي الواجب نوع اخر لان الوجوب وضع بحسب الشرع لمعنى ثم اشتق منه
الواجب في ضمن وضع العامل وهو وضع عام والموضوع له عام والوضع
فيه نوعي بخلاف لفظ الفرض فان الواضع فيه شخصي اما من قبيل الوضع العام
للموضوع له عام كما يستفاد من حواشي السيد قدس سره على الرسالة الوضعية
حيث جعل الوضع منحصرا في ثلثة انواع الاول ان يكون الوضع خاصا والموضوع
له كذلك كوضع الاعلام والثاني ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا
كاسماء الاشارة الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له كذلك واما
من قبيل الوضع الخاص للموضوع له عام كما اختاره بعض تلامذة صاحب المواقف
في شرح فوائد الغياثية وح تكون اقسام الوضع اربعة كما يفهم من كلام الفاضل
الابهري في شرح الشرح العضدي الثلثة المفهومة من كلام السيد بشرط ان
يخص القسم الثالث بغير المشتقات ليخرج منه مثل لفظ الانسان ويصير قسما
رابعا الرابع مثل وضع لفظ الانسان ويصير قسما المفهوم منه الكلي فانه كان
داخلا في تقسيم السيد قدس سره في الوضع العام والموضوع له كذلك
وعلى هذا يكون قسما ابلا للاقسام الثلثة فلا يصح الترادف الا ان يعني
في الواجب وضعان الاول باعتبار الاشتقاق والثاني باعتبار نفس اللفظ
من غير اعتبار الاشتقاق لكن هذا مجرد دعوى بلا شاهد ولك ان يقول
ان المراد بالترادف اعم مما هو كذلك حقيقة او حكما في الحصول ويوافق
النهاية اعلم انه لا فرق عندنا بين الواجب والفرض والحنفية خصصوا اسم الفرض
بما عرف وجوبه بدليل مظنون قال ابو زيد الفرض عبارة عن التقدير قال
الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم واما الوجوب فهو عبارة عن السقوط
قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت او اثبتت هذا فخص بعضهم اسم

الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع لانه هو الذي يعلم حاله انه قدره
علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فنسميه بالواجب لانه
ساقط علينا ولا نسميه بالفرض لانا لا نعلم ان الله تعالى قدره علينا وهذا
الفرق ضعيف لان الفرض هو المقدر لا انه ثبت كونه مقدرا علما
او ظنا كما ان الواجب هو الساقط لا انه الذي ثبت كونه ساقطا
علما او ظنا واذا كان كذلك كان تخصيص كل واحد من هذين اللفظين
باحد القسمين تحكما محضا واقول فيه بحث اما اولا فلان الوجوب
ليس بمعنى السقوط كما زعمه هذا القائل وتبعه المص في النهاية في القاموس
وجب يجب وجبة سقط وجب يجب وجوبا ووجبة لزم فظهر ان
الوجوب والوجبة بمعنى اللزوم وجاء الوجبة بمعنى السقوط فلا يصح دعوى
اشتقاق الواجب من الوجوب بمعنى السقوط فقول المص في النهاية
الوجوب لغة السقوط او الثبوت يقال وجبت الشمس اذا الحائط سقط
خلاف ما نقله نقلة اللغة واما ثانيا فلان المستفاد منه مما نقلوا عن
الحنفية ان الوجوب مشترك بين الفرض والواجب فاذا تقرر ان الوجوب
مشترك فكيف يكون الواجب على ما هو الظاهر الا ان يقال بوضع لفظ
الواجب للمعنى العرفي من غير نظر الى الوجوب فظهر بطلان قول الحنفية
ايضا بما قررنا فان الوجوب على ما ذكرنا يكون ماخوذا من اللزوم فكما
انه لا يصح مقدر علينا بزعمهم لا يصح ان يقال لازم علينا وان
قلنا بالتعميم من العلم والظن فكلاهما صحيح واجاب المص قدس سره عن
قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج اي اوجب حيث استدل بهذه الاية ان الفرض
بمعنى الوجوب فبطل قولهم بالفرق ان كلمة الحنفية فهو بمعنى الايجاب وهو

غير الوجوب ثلاثة يقال الوجوب والايجاب واحد عند الحنفية وايضا
قول الحنفية منحن خصصنا يشعر بان الفرض عندهم بمعنى ما ثبت وجوبه بقطعي
وبهذا يكون اصطلاحا منهم وكلامنا انما هو في عرف الشرع فلا مساحة
معهم الا في عدولهم عن عرف الشرع واعلم ان تعريف الواجب قد خرج
من التقسيم الا انه لم يكن صريحا فلهذا صرح به المصنف قدس سره وايضا ما
خرج من التقسيم كان مطابقا لمذهب الاشاعرة وعندهم فصرح بما اختص بمذهب
الشيعة والمعتزلة اعني الوجوب الشامل للعقلي والشرعي ويمكن تعميم الاول
ايضا والمحظور هو الذي يذم فاعله في القاموس حظر الشيء منعه وحجر والحظيرة
حريز الثمر قال المصنف في النهاية الحظيرة يطلق ايضا على القطعة المقتطعة ويقال
على ما كثرت افاته كما يقال لبن محظور اي كثير الآفة وفي العرف ما يذم
فاعله اما شرعا كشرب الخمر او عقلا كترك شكر المنعم ولا يبعد ان يقال
ان شرب الخمر قبيح عقلا لان ما يزيل العقل الذي هو اشرف نعم الله للمرء
يقبحه العقل الصريح ولهذا قال بعض العلماء ان شرب الخمر كان حراما في جميع
الاديان ويرادفه الحرام الحرام اذا كان مصدرا لا يرادف المحظور
والمزجور عنه في القاموس زجره منعه ونهاه فالمنهي عنه والمزجور عنه
بمعنى والمعصية في القاموس العصيان خلاف الطاعة عصاه يعصيه عصيا وعصية
والذنب الذنب في القاموس الذنب الاثم والقبيح في القاموس ضد الحسن
وهو اذا كان شاملا للواجب والمندوب يدخل المكروه في القبيح الا ان يخص
وفيه ان القبيح اعم من الحرام فانه يقال الكذب قبيح من الله تعالى ولا يقال انه حرام
الا ان القبيح يطلق باعتبار المعنيين العام والخاص لكنهم عرفوا القبيح بما يكون على
صفة موثرة يستحق فاعله المذمة وهذا عام لاتي القبيح اذا كان صفة لفعل المكلف

ان يقال انه

يكون

يكون مرادفا للحرام لا مطلقا لانا نقول الكذب قبيح في نفسه سواء صدر
عن النائم او الساهي او عن المكلف لمصلحة واجبة ولا يتصور ان يكون حراما في
العام اذا اريد منه قسم خاص لا يكون مرادفا الا ان يراد بالمرادف ما هو
كذلك حكما والمندوب هو الراجح فعله عقلا او شرعا مع جواز تركه بحيث
لا يستتبع تركه مذمة ولا مخالفة امر او نهي في القاموس المندوب المستحب وهو
المرغب فيه في القاموس رغب اراده ورغب عنه لم يرده والنافلة في
القاموس النافلة الغنيمة والعطية وما يفعله المكلف مما لا يجب عليه وفي
~~النهاية المندوب يسمى مرغبا فيه ومستحبا وما يفعله المكلف مما لا يجب~~
عليه وفي النهاية المندوب يسمى مرغبا فيه ومستحبا اي الله تعالى احبه ونفلا
اي طاعة غير واجبة وان للانسان ان يفعله من غير حتم والمستحب يمكن
ان يقال في معناه انه يثمر محبة الله تعالى كما يستفاد من الحديث القدسي
لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه الحديث والتطوع في القاموس
صلوة التطوع النافلة وكل متنفل خير متطوع والسنة في القاموس
السنة السيرة والطبيعة ومن الله حكمه وامره ونهيه ولهذا قيل ان السنة
لا تختص المندوب بل تتناول كل ما علم وجوبه او ندبه بامر النبي صلعم او بادامة
فعله فان السنة ماخوذة من الادامة يدل على عدم الاختصاص كقولهم الختان
سنة لانه لا يراد انه مندوب والاحسان في النهاية يسمى المندوب
احسانا اذا كان نفعا يصل الى الغير مع القصد الى ايقاعه اعلم ان هذه
الالفاظ مع تباينها المذكورة في كتب اللغة متقاربة لكن المنظور فيها استعمال
الشرع اما المباح ما يساوي وجوده وعدمه بمعنى ان فعله ليس ممدوحا في العقل
والشرع ممدوحا وكذا تركه ليس مذموما في القاموس ابحتك الشيء احللته لك

والمستحب

وهو الجائز والحلال في القاموس الحلال بفتح الحاء وكسرها ضد الحرام
ويفهم منه ان الحلال اعم من المباح والطلق في القاموس يوم
طلق لا حر فيه ولا قر والمكروه هو الراجح تركه ولا عقاب على فعله
اي في تركه ثواب وليس في فعله عقاب في القاموس الكره ويضم
الاباء والمشقة ويفرق فيقال اذا كان بالضم فهو ما اكرهت نفسك عليه وبالفتح
ما اكرهت غيرك عليه ولا يتوهم ان العفو يسقط العقاب فيصدق التعريف
على الحرام بعد العفو وكذا الصغائر لكونها مكفرة لان المراد بقوله لا عقاب
على فعله ان الشارع ما عين لفعله عقابا ثم ترك السنة مكروه فانه يثاب
بترك الترك ولا يستحق العقاب ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك
اللفظي يقال كراهة تحريم وكراهة تنزيه الفصل الثالث ولتقدم مقدمة نافعة
وهي ان حسن الاشياء وقبحها عند جمع من المعتزلة ذاتية فوجوب الواجب
وحرمة الحرام يكون لذاتيهما ويكون الشرع كاشفا فيما وقع الاخبار منه
عن التحريم واشباهه فيكون الوجوب والحرمة طريق العلم بهما في بعض الاشياء
عقليا وفي بعضها شرعيا وح يقال الكفر يستلزم التعذيب الابدي لذاته
والكبيرة مقتضية للعذاب اي مقتضيه وليس مستلزمة لذاتها واقتضاؤها
كاقتضاء الحجر الميل الى السفل واسم الغفور يبطل حمله بالعفو كمن يرمي الحجر
الى الفوق والاخبار بلوازم الافعال ومقتضياتها محض الكرم
من الكريم المطلق ويحتمل في بعض الافعال ان لا يكون في ذاته له لازم
من القبح والحسن مثل صوم اول يوم من شوال واخر يوم رمضان فيكون الايجاب
في احدهما وتحريم الاخر لمحض اختيار العبد ولا قبح في ذلك ويمكن الاختلاف
في ذاتيهما كالالفاظ الكلية من جميع الاعداد ومعاني الاسامي خاصة ليس للاول ويمكن ان

يقال

يقال حسن هذا في ايات القران ونحوه فتامل على ما ذكرنا يسهل دفع كثير
من الاشكالات المتوجهة على التكاليف والتعذيبات الابدية كما
سينكشف لك فيما بعد في تقسيم الفعل قد عرفوا الفعل تارة بقولهم ما وجد
بعد ان كان مقدورا واخرى بانه مبدأ التاثير في اخرونامه صرف الشيء
من الامكان الى الوجوب وكلاهما يصدق على فعل الجنان واللسان والالات
في المكلف ويشمل افعال غير المكلف لكن التقسيم باعتبار فعل المكلف وهو
اي تقسيم الفعل على وجوه جهة التقسيم الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهو
اي الصحة عند المتكلمين في العبادات ما وافق الشريعة اي موافقة الشريعة
او هو الحقه ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء اي كون الفعل
مسقطا للقضاء كما ان المنطقيين جعلوا اجزاء المنطق عاصمة ومثل هذا شايع فصلوة
من ظن الطهارة صحيحة على الاول خاصة باعتبار مطابق الشريعة دون اسقاط
القضاء فانه اذا ظن الطهارة يصح صلوته بناء على ظنه ولذلك الفقيه و
المتكلم حكمان بصحة الصلوة المذكورة قبل ظهور فساد ظن المصلي اما الاتفاق
بعد ظهور فساد الظن فان الصلوة المذكورة صحيحة عند من قال بالتعريف
الاول فاسدة عند الفقيه فانه ليس مسقطا للقضاء لا يقال ظاهر العبارة
يوذن بان القضاء كان واجبا فاسقطه الفعل المذكور وليس كذلك لانا
نقول المراد بسقوط القضاء ودفع وجوبه تامل في العقود ترتب اثره
المسبب عليه في الشرح العضدي لو فسرنا الصحة في العبادات به وارتفع
الخلاف في ثمرتها لكان حسنا معناه ان الاثر المترتب في العبادات والمعاملات
اما في العبادات فهو اما سقوط القضاء او موافقة الشرع والاثر في العقود
والمعاملات انتقال المبيع والعوض واشباههما فيترتب الاثر مشترك بين القسمين فالخلاف

ترك السنة مكروه

بابدي العذاب لازم الكفر

اي مقتضيه

في الاثر في العبادات انه اي شيء وفي المعاملات اي شيء وفيه ان
معنى اللفظ لو كان مختلفا كما نقله الاصوليون كيف يجعل متحدا وقد يوصف
بالبطلان وهو ما خالف الاعتبار من اي يوصف الفعل في العبادات
بالبطلان باعتبار عدم موافقة الشرع او عدم سقوط القضاء وفي المعا[ملات]
باعتبار ترتبه وعدم ترتب الاثر وهو مرادف الفاسد اعلى الموصوف
بالبطلان وهو الباطل مرادف الفاسد خلافا للحنفية او عندهم الباطل
في المعاملات ما لا يكون مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح والفاسد
المشروع باصله دون وصفه كالربا والمص اشار الى الثاني حيث قال حيث
جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا المشروع من حيث
انه بيع الممنوع من حيث الزيادة وهو كونه ربا واللائق ان يذكر كما اشرنا
ليظهر التقابل فلا يتوهم ان توصيف الصحة في العقود صادق على غير المعرف
اذ ترتب الاثر يحتمل تحققه في كل فعل من افعال المكلف المشروعة لان المراد
ان صحة البيع هو ترتب اثر البيع وبالجملة ان الصحة في المعاملات هو ترتب
اثر المعاملات على ان التساوي غير معتبر في التعريفات كما يشهد عليه
كتب اللغة والمص جعل مطلق فعل المكلف منقسما الى الصحيح والفاسد
وذكر الصحة والفساد في العبادات والمعاملات ولم يتعرض للايقاعات
والعقود ولك ان تقول مراد المص قسمة العبادة الى الصحيح والفاسد
وكذا قسمة المعاملة وهو يعم للفعل في الجملة او يقال يجري الصحة والفساد
وبالمقايسة في الايقاعات نحو طلاق صحيح اي يطابق الشريعة وفيه انه لا
يقتضي ان الصحة في الشيء تجري وباي معنى تجري وكذا الفساد وقال مجرد
مثال الطلاق يكفي في هذا على ان مطابقة الشريعة طريقة المتكلم والمناسب ذكر

كلام

كلام الفقهاء التقسيم الثاني الفعل قد يكون حسنا وهو ما للفاعل القادر
عليه العالم به ان يفعل اي فعل لا يكون منه ضرر يروع العالم القادر بالعذر
عنه من حيث الحكمة والمصلحة او الذي لم يكن على صفة يؤثر في استحقاق الذم
اعلم ان التعريف الاول اعم من ان يكون في الفعل صفة تقتضي استحقاق الذم او
لا فانه يجوز ان يكون عدم الفعل لامر لا يكون مؤثرا في استحقاق الذم
بخلاف الثاني واعلم انه تقرر عند الشيعة والمعتزلة ان القبح عقلي في الكذب
فاورد عليهم ان الكذب المنجي لنبي عن القتل ليس بقبيح فانه لو كان عقليا لم يتغير
فاجابوا عنه بانه قبيح الا انه اقل قباحة من الصدق المهلك للنبي قال
افضل المحققين في تجريده وارتكاب اقل القبيحين جائز وتقريره ان الكذب
المذكور في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه
الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن
ارتكاب الاقبح فعلى هذا يصدق التعريف الاول على الكذب النافع
مع انه قبيح كما علمت وكذا التعريف الثاني ويمكن ان يقال قيد الحيثية معتبر
والكذب من حيث انه كذب لا يمكن اختياره فهو قبيح من حيث هو ومن حيث
انه منج حسن الا انه يصدق التعريف على كل قبيح من حيثية فان المراد
بالحيثية المعتبرة في الحسن عدم المنع فقط وظاهر ان القبيح من حيث انه
فعل او شيء او ممكن لا يمنع من فعله فيلزم ان يكون كل قبيح حسنا ثم ان
الحسن والقبح يطلق على معان على ما في المواقف وشرحه والشرح العضدي
قال في الشرح العضدي الحسن والقبح انما يطلق بثلثة امور اضافية لا ذاتية
الاول لموافقة الغرض ومخالفته وليس ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض
الثاني ما امر به الشارع بالثناء وعلى فاعله او بالذم ...

باختلاف الاغراض الثاني ما امر به الشارع بالثناء على فاعله او
بالذم له وليس ذاتيا اذ يختلف بالاحوال والازمان الثالث ما لا حرج
في فعله وما فيه حرج وليس ذاتيا لما ذكرنا آنفا والمباح وفعل الله با
لاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض وهو بالاعتبارين
الاخرين حسن اما بالثالث فمطلقا واما بالثاني فبعد ورود الشرع لا قبله
سواء فيه فعله قبل الشرع او بعده هذا عبارة الشرح العضدي وقال في المواقف
الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن
والجهل قبيح ولا نزاع في ان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع والثاني ملايمة
الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس
كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه
مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا
مدركه العقل ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق
لغرضهم مفسدة لاوليائه مخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه
امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما انه لا يتصور كون الجسم الواحد
ابيض واسود بالقياس الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل
عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل و
الثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم [crossed out] في الآجل والعقاب
في العاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال
العباد وان اريد ما يشمل فعل الله اكتفي بتعلق المدح والذم وترك
الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة
شرعي وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع

وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير وبالتفسير الآتي ليس حسنا ولا قبيحا ح

مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله

جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا اقول لا يخفى ان المعاني
المنقولة من صاحب المواقف في كتابيه لا موافقة بينهما الا في قوله
موافقة الغرض ومنافرته الا انه لم يفرق بين غرض الله وغرض العباد
حيث في شرح المختصر وفعل الله باعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح
لتنزهه عن الغرض فدل عبارته على ان الغرض هو غرض فاعل الفعل
واما عبارة المواقف حيث قال يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة
لاعدائه موافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه مخالف لغرضهم يقتضي ان
يكون الغرض اعم من غرض الفاعل ويؤيد ذلك قوله يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة حيث لم يتعرض فيه لغرض الفاعل
مطلقا بل النظر فيه ان الفعل يشتمل على حكمة ومصلحة ولا خلاف للاشاعرة
المنكرين للغرض في فعل الله ان افعاله تعالى تشتمل على حكم ومصالح فيصدق
التعريف بلا شبهة وانما قلنا ان عبارة المواقف ما تعلق به الذم
او المدح مخالف لقوله ما امر الشارع بالثناء عليه او الذم لان المدح
والذم يتعلق بصفة الكمال والنقص وما امر الشارع ليس كذلك وهو ظاهر
ثم ان كلامي صاحب المواقف فيه وفي الشرح العضدي متطابقان على ان
موافقة الغرض ومخالفته يختلف بالاعتبار وليس ذاتيا ويمكن ان يناقش ان
اختلاف الغرض لا يدل على عدم الذاتية كما اذا نظر فاعل الى غرض ذاتي
للفعل ففعل ونظر آخر الى حيثية اخرى لازمة ولا يفعل ثم ان المستفاد
من كلام المواقف وشرحه ان صفة النقص والكمال لا يختلف بالاعتبار
وهي للشيء في نفسه مع ان صاحب المواقف قال في المواقف ان الكذب
صفة نقص والصدق صفة كمال وادعى فيه الاجماع ثم قال في المواقف ان

الصدق اذا كان مشتملا على منفعة فهو حسن ونقصان اذا اشتمل على ضرر
فدل ذلك ان صفة النقص والكمال قد تختلف بالاعتبار وايضا المعنى
الثالث الذي هو باعتبار المدح والذم في افعال الله تعالى لا يمكن جعله
شرعيا كما يفهم من كلام شرح المواقف لانا اذا قلنا ان هذا الفعل كمال
وهذا نقص بمحض العقل فقد جوزنا المدح والذم بمجرد العقل فلا معنى للحكم
بان كون الصدق صفة كمال عقلي وكونه عقلي مستحقا للمدح شرعي ان قلت
هم لا يقولون في الافعال انها كمال او نقص بل انما يقولون في الصفات
قلت العقل اذا حكم بكمال صفة عقلا كذلك يحكم بكمال فعل كخلق
الانسان والسماء فانه كمال قال صاحب المواقف في بحث الكلام
تفريع على الكلام وهو انه يمتنع على الله الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة
فلوجهين الاول انه قبيح وهو لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات
حكم العقل بحسن الافعال وقبحها بالنسبة الى الله تعالى الثاني انه مناف لمصلحة
العالم والاصلح واجب عليه والجواب منع وجوب الاصلح واما عندنا
فثلاثة اوجه الاول منها انه نقص والنقص على الله محال وايضا يلزم ان نكون
نحن اكمل منه وقت صدقنا واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل
وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه منهما
بلا ريب وانما اختلف العبارة فح نقول المعاني الثلاثة المذكورة
في المواقف كلها تجري في افعال الله تعالى عقلا وظهر ان النقص والكمال
كما يقال في الصفات يقال في الافعال ويمكن ان يعم الصفة ليشمل الافعال
وقد يكون قبيحا وهو الذي ليس له فعله وقد مر ما يتعلق به او الذي على صفة
لها تاثير في استحقاق الذم ولم يكتف بقوله في الذم لان الصفة لا يكفي في

فتخصيص الاطلاق الاول بالصفة غير مناسب اذ يجري في الافعال ايضا ح

الذم

في الذم انما يكفي في الاستحقاق وهو اي الذم قول او فعل اعم من ان
يكون بالجوارح او القلب سوى القول او ترك قول او ترك فعل
ينبئ كل واحد منها عن اتضاع حال الغير وانحطاط منزلته ولفظ الغير انما
هو باعتبار الغالب والا فالانسان قد يذم نفسه او يراد المغايرة
الاعتبارية والحق انهما عقليان خلافا للاشاعرة وذهب الشيعة والمعتزلة الى ان
للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة
ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك
بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل
لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة
كما في صوم اخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول
يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف
على الشارع عنهما بامره ونهيه واما اخباره عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد
لحكم العقل بهما اما بضرورية او نظرية للعلم الضروري بقبح الظلم والكذب
الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم مثل للحسن والقبح
من الصفات والافعال ولهذا يحكم به من لا يتدين بالشرائع اجاب الاشاعرة
بمنع الضرورة في ان العلم حسن والظلم قبيح والصدق النافع كذلك وانت
تعلم ان هذا مكابرة وخلاف لما نقلنا عن المواقف حيث اعترفوا
بان الحكم بحسن ما ذكره المص عقلي قالوا ولو سلم ذلك في الشاهد فلا نسلم في
الغايب اي في حق الله تعالى لصدور القبايح منه فانا نقطع بان الله تع
لا يمنع منه تمكين العبد لغرض العصيان من المعاصي وانه قبيح منا اذ يحرم على السيد

اعلام

٥٦

يمكن عبده من المعاصي اجماعا وفيه انا نعلم ان الجهل من الله تعالى قبيح
بالضرورة وكذا الكذب بالضرورة لا بالقياس العقلي وكيف لا وقد
صرح صاحب المواقف بانا لو جوزنا كذب الله يكون الكل منه حال
صدقنا وادعى فيه البداهة واعترف ايضا بان القبح في صفات الله
خصوصا يرجع الى انها صفات نقص يحكم العقل بها وفي ان الكذب
قبيح بديهة وحكاية تمكين العبد لغرض العصيان قبيح من الله تعالى ايضا
واذا لم يكن لغرض العصيان فهو ليس بقبيح ~~وهو لا ولانه لولا ذلك~~
منافيات انعام السيد لعبده ما يمكن ان يتوصل به الى الخير والشر ليس
بقبيح ومفوظ ولانه لولا ذلك اي حكم العقل بالحسن والقبح من غير احتياج
الى الشرع لصح اظهار المعجزة على يد الكاذب مؤيدا من الله تعالى له فيمتنع العلم
بصدق المحق اذ المميز المعجزة فاذا جوزنا الاشتراك لا يتميز المحق من
المبطل فينتفي فائدة البعثة اذ المقصود اتباع المكلفين لاحكام الشريعة
ولجاز الكذب عليه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف
تحريره انه لو تحقق كون الحسن والقبح شرعيين يلزم محالان احدهما جواز
اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه سد باب اثبات النبوة وثانيهما
تجويز الكذب عليه تعالى فيرتفع الاعتماد على وعده ووعيده لانه مما
لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم
يكن تصديقه للنبي عليه السلام دالا على صدق النبي فيرتفع الثقة عن
كلامه ووعده ووعيده وهو ظاهر واجاب الاشاعرة بانا لا نسلم
امتناع الكذب على الله تعالى عقلا وكذا امتناع اظهار المعجزة على يد
الكاذب فانهما من الممكنات وقدرته شاملة ولو سلم امتناعه فلا نسلم

~~فكان انعام السيد لعبده ما يمكن ان يتوصل به الى الخير والشر ليس بقبيح~~

ان

ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاء امتناع الكذب على الله
تعالى عقلا وامتناع اظهار المعجزة على الكاذب لجواز ان يمتنع لمدرك
آخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول وهذا كلام
الاشاعرة وانت تعلم انه اذا انتفى القبح العقلي في فعله تعالى وصفاته
يجوز ان يصدق الكاذب سيما في دعوى النبوة المشتملة على الوعد و
الوعيد الذي فيهما مصلحة المعاش والمعاد وكما يحكم بصدق الصادق
اذا راينا المعجزة بلا فرق ودعوى احتمال مدرك آخر مجرد قول ولم
يقع مدرك آخر وما لم يقع الى اليوم يلزم منه بطلان الدين وما يذكر
من العلم العادي سيعلم حاله ثم لا بد من تحرير ما قال اهل السنة في
امتناع الكذب على الله وانه لا يتوقف اثبات النبوة عليه اما تحرير
الثاني فلان مدعي النبوة اذا اتى بمعجزة يحصل علم عادي بصدقه في
جميع ما اخبر عن الله تعالى بحيث لا يمكن العالم انكار المدعي ضرورة
وملخصه ان العقل كما يعلم في العاديات مع تجويز القادر يحتمل منه ان
الجبل الفلاني ذهبا ويحكم ان الجبل بحاله كذا في مدعي النبوة مع المعجزة
يحكم بصدقه بلا توقف اقول فيه بحث اما اولا فلانه لو صح هذا يصح ان
يدعي المدعي صدقه في جميع ما يدعي ويأتي بالخارق للعادة ثم يقول الله
موجود عالم قادر الى غير ذلك فلا يحتاج اثبات النبوة الى العقل وذلك
خلاف الاجماع فان الامة قاطبة مجمعون على ان السمع يحتاج الى اثبات
الصانع بالعقل مثل اظهار المعجزة ودعوى النبوة واما ثانيا فلانه
لمن تواتر له المعجزة ولا يحصل له هذا العلم الا بمقدمات اخر ولو سلم
ذلك انما يتم في الحاضر عند حدوث المعجزة وهو كما عرفت واما ثالثا

فلان الانبياء ع بعد اظهار النبوه المعجزه كانوا يخبرون عن الله
بنزول البلاء كحكايه نوح على نبينا وآله ع انه اخبر لقومه بهلاكهم الا
من دخل سفينته فلم يصدقوه ولا يمكن ان يقال انه لو كان هذا عنادا
فان الانسان اذا كان مصدقا فلا يعاند في نزول البلاء مثل الطوفان
فعلم ان المعجزه لا يستلزم التصديق واما نحن الاول وهو امتناع الكذب
فقالوا فيه ان الكذب صفه نقص والنقص على الله تعالى مح وقد مر هذا
وايضا لو كان الكذب صفه لله لكان قديما وما ثبت قدمه امتنع
عدمه مع انا نعلم ان الله قادر على الصدق وايضا امتناع الكذب على
الله من ضروريات الدين قال صاحب المواقف المعتمد هو الاخير
فانه يثبت الصدق في الكلام النفسي وغيره بخلاف الاولين اقول الكذب
صفه اعتباريه وفي قدم الصفه الاعتباريه نظر ولو سلم فزوال ما ثبت
دوامه من الازل لا يمتنع مثل عدم ذي الحادث ولو صح ذلك يمتنع حدوث
العالم ولانه يودي الى افحام الانبياء اي لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم
افحام الانبياء ~~اي لو كان الحسن والقبح~~ بيانه انه اذا قال الرسول انظر في
معجزتي كي صدقي فله ان يقول لا انظر حتى يجب على النظر واعلم انه واجب
علي ولا نعلم وجوبه حتى يثبت الشرع ونعلم تحقق الشرع ولا يثبت الشرع
حتى انظر وانا لا انظر فيكون هذا القول حقا ولا سبيل للرسول الى دفعه
وهو حجه عليه وهذا معنى الافحام واجابوا اولا بانه مشترك الالزام لانه
وان وجب النظر بالعقل فليس ضروريا لتوقفه على النظر وافادته العلم
مطلقا وفي الالهيات خاصه وعلى ان المعرفه واجبه والكل مما لا يثبت
الا بالنظر الدقيق فاذا كان وجوبه نظريا فللمكلف ان يقول كما تقدم بعينه

وهو انه لا يجب النظر ما لم انظر ولا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم يحكم العقل
بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب واما ثانيا فبالحل وهو ان قوله حتى يجب غير صحيح
لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظ وقد يقال لا يمكن الزامه النظر
وهو معنى الافحام ولو سلم ان النظر يتوقف على وجوبه فقوله لا يجب
حتى انظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع
نظر او لم ينظر ثبت بالشرع او لم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف
على العلم به والا لزم الدور وليس ذلك تكليف الغافل فانه يفهم
التكليف وان لم يصدق به اقول ما اجاب الاشاعره لو تم
انما هو في مقابله من لم يقل في دليله اعلم وجوبه وهو ظ جدا كما لا
يخفى على المتامل واقول على قول الشيعه والمعتزله يمكن تصديق
النبي بالمقدمات العقليه والقضايا الحدسيه بان ينظر بناء على
القول بالوجوب العقلي من كان يستحضر المقدمات واما على طريق
الاشاعره فلا سبيل له والوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام
وايضا العلم بافاده النظر مخصوصه مثلا اذا كان دليل خاص
على هيئه الشكل الاول يكفي في اثبات المطلوب ولا يحتاج الى تلك
المسائل ثم انه اذا جاء رجل موصوف بالصفات الكامله فقال
انا نبي الله وعندي خوارق شاهده على دعواي فمن له فهم يحصل له
الخوف ودفع الخوف واجب فطري فالسامع لدعواه ينظر في
امره لدفع الخوف الواجب وتم المرام بخلاف من لم يقل
بالوجوب العقلي فانه يلزم الافحام ولانا نعلم قطعا اختيار العاقل لو خير
بينه وبين الكذب مع تساويهما من كل وجه هذا دليل على حسن الصدق

وقبح الكذب عقليان فيتعين الحسن والقبح العقليان كما هو المدعى و
بيانه ان العاقل اذا خير بين الصدق المحض والكذب المحض يختار
الصدق وانما قيد الصدق والكذب بتساويهما من كل وجه لانه
لو عرض للصدق الضرر وللكذب النفع يكون اختيار الكذب لا لكونه كذبا
محضا بل وترك الصدق لا لكونه صدقا محضا وترجيح العاقل الصدق
على الكذب انما يتصور بحسن احدهما وقبح الآخر عند العقل واقول
ترجيح بعض الاشياء عند العقلاء على بعض مما لا ينكر ولا يشتبه على
احد وكيف لا وامثال هذه الترجيحات في افعال الحيوانات ظاهرة
لكن في افادة هذا القدر الحسن والقبح محل نظر الا ان يراد بالحسن ما يحكم العقل
باولويته وبالقبح ما يحكم بعدم اولويته وهذا ليس ما ذكره المص في تعريف
الحسن والقبح احتجوا بان افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح
العقليان قد استدل الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين بدليلين عقليين
اشار المص الى احدهما وهو ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك
لم يحكم العقل بحسن فعله او قبحه اتفاقا منا ومن الخصوم اما الصغرى
فلان العبد ان لم يتمكن من ترك فعله فهو الجبر لان الفعل واجب والترك
ممتنع وان تمكن من الترك فلا بد من اختيار الفعل من مرجح وذلك المرجح
اما من العبد او غيره فان كان من غيره يكون العبد مجبورا وان كان منه
لا يتسلسل بل ينتهي الى ما ليس باختياره فيلزم الجبر اقول فيه بحث فان العبد
اذا قلنا انه مختار لا نريد ان جميع اسبابه منه بالاختيار الا ترى ان الله
تعالى مختار مع ان قدرته وارادته ليست بالاختيار وذلك لان معنى
الاختيار كما يقال ان الله تعالى مختار بمعنى ان له قدرة على الفعل يعني بعد وجود

وقدرته وامثالها يفعل الفعل باختياره والفرق في ان الاسباب
في الله تعالى من ذاته بغير اختياره تمثيل الله تعالى وفي العبد بان يقال حدوث
الفعل بالقدرة والاختيار يحتاج الى امور غير متناهية مجتمعة فان المعلول
الحادث ان كانت علته التامة قبله يلزم ان يلزم التخلف وان لم
يكن قبله بل يكون معه ينتقل الكلام الى علة العلة الى غير النهاية فيلزم اجتماع
العلل التامة الغير المتناهية والامور الغير المتناهية لا يمكن ان يكون من
العبد ويمكن ان يكون من الله تعالى فحصل الفرق ولقائل ان
يقول الامور الغير المتناهية المذكورة لا يمكن
ان يكون من الله تعالى لانها لا يمكن ان يكون امورا موجودة والا لزم
التسلسل فيكون امورا عدمية والعدم ليس اثرا للموجود الا باعتبار
امر مستلزم له وح يجوز ان للعبد ان يحصل فعلا يلزم منه الامور الغير
المتناهية التي يكون اجزاء للعلل التامة واقول دعوى ان الفعل
الاضطراري لا يوصف بحسن ولا قبح غير صحيح مسلم لان الكذب قبيح
ولو صدر اضطرارا وكيف لا والاشاعرة قالوا ان الكلام النفسي
حسن وكمال وكونه على تقدير وقوعه نقص وقبيح مع انه ليس بالاختيار
وبذلك ظهر بطلان قولهم ان مقصودنا من كون العبد مجبورا او مضطرا
ان العبد غير مستقل في ايجاد فعله او اسبابه من الله تعالى وذلك
كاف في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل
في العبد كما قال الاشعري وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قال
الجويني فاذا كان داعية الى الاختيار الموجب للفعل من الله تعالى فقد تم
مطلوبنا والدليل الآخر للاشاعرة على انتفاء الحسن والقبح انه لو كان قبح

كذلك نقول تأثير العبد بعد تمام ذاته وقدرته واسبابه بفعل الفعل باختياره

بالاتفاق صح

الكذب لذاته لما تخلف لان ما بالذات لا يزول واللازم بط
فان الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي بل يجب والقول قد م
منا ان المقتضي للقبح قد يكون علة تامة كما في الموت بالكفر بالنسبة
الى العقاب وقد يكون مقتضيا غير تام كما في الموت بالكبائر و
الصغائر فيحتمل الشفاعة كما مثلنا بالحجر المائل بالذات الى الاسفل
فانه اذا خلي وطبعه يقتضي الميل الى السفل وكذا الكذب يقتضي القبح اذا خلي
وطباعه بخلاف ما اذا حصل مانع كعصمة دم نبي ممن قال ان الكذب
قبيح وقتل النبي افبح منه وجوز الكذب لانه اقل القبيحين فالقبح لازم
لذات الكذب كما مر وايضا من قال بحسن الافعال وقبحها لذاتها يمكن
ان يقال انه اراد في فعل ما لا في كل فعل وح لا يتم الدليل ايضا واول
لو فرضنا زوال القبح عن الكذب النافع يلزم زوال كونه نقصا ايضا
فلا يتم دليل الاشاعرة ان الكذب على الله قبيح لانه نقص لانا لا نم ان
الكذب النافع نقص لا يجوز على الله تعالى فيرتفع الامان عن الوعد والوعيد
قال صاحب المقاصد اذا كان نجاة النبي منحصرا في الكذب يكون الكذب
واجبا فيكون الكذب حسنا فلا قبح اصلا واقول فيه بحث فان
الانسان اذا اضطر الى الحجامة والفصد يجوز ولا يخرج بذلك الم
الفصد وكذا في الكذب ان قلت هذا مشترك بين الاشاعرة وغيرهم
قلنا المعتزلة لا يقولون بزوال القبح عن الكذب مطلقا نعم الكذب
الواقع عن النبي هو اقل القبيحين وهذا لازم للمضطر واما القادر المطلق
وهو الله تعالى لا يجوز عليه الكذب مطلقا فانه قادر على الدفع بدون
الكذب القبيح وبهذا ظهر جواب الدليل بوجه احسن كما اشرنا اليه وايضا

تنبيه لذاته ان اراد هذا الاسم الدليل على بطلانه وايضا لكان نقول ان الكذب يتصف بالقبح مع عدم المانع وهو قريب من الاول وايضا قد مر ان الكذب

الدليل المذكور لو تم انما نفى القبح العقلي لذاته لا القبح مطلقا ولقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا تقرير الدليل ان الحسن والقبح
لو كانا عقليين لكان الوجوب عقليا فيلزم التعذيب قبل
البعثة وهو خلاف الاية والجواب ما كنا معذبين بالهلاك في الد
قبل البعثة او نقول استحقاق العذاب شيء ووقوع العذاب
شيء والاية دالة على العفو وعدم وقوع العذاب لا عدم الاستحقاق
الذي يقتضيه الوجوب العقلي لقائل ان يقول ان الكفر قد مضى
انه علة تامة للتعذيب ولا يمكن التخلف عنه فلا يصح العفو في الكفر
قلت يمكن ان يقال ان الكفر بشرط الكشف علة تامة كما انه بشرط
الموت علة تامة لكن يتوجه ان المعتزلة لا يقولون بالعفو عن ا
الكبائر ويقولون بامتناعه على ما نقل عنهم واقول النبي صلى الله عليه وسلم كان
آدم قبل نبوته مكلف بحكم قبل البعثة اذا كان مامورا باحكام خاصة
على ما ذهب بعض العلماء اليه بتحقق احكام شرعية وقد نفي التعذيب
عنه وايضا اخبر الله تعالى بعدم العذاب قبل البعثة بترك الواجبات
الشرعية والعقلية وهذا كما لا يدل على نفي الوجوب الشرعي كذلك
لا يدل على نفي العقلي كيف لا والاحكام الشرعية عند الاشاعرة
ومنع المدعي غير لائق فالمناسب ان يقال ابطلنا قولهم العبد
مجبور كما بينهم من قوله وقد كذبناها في كتبنا الكلامية وقد فصلنا
ما لها وعليها والسمع متاول بما ذكر في نهاية الوصول قال في نهاية
الوصول المراد ما كنا معذبين بالاوامر والنواهي السمعية وجعل
الرسول اشارة الى العقل قال صاحب المواقف التحقيق خلاف

كان آدم قبل نبوته مكلف بحكم قبل البعثة

الاصل اذ التعذيب عام ونفى العام نفى كل فرد وكذا حمل الرسول
على العقل خلاف الظ ولا يجوز صرف الكلام اليه الا لدليل ولا
دليل هنا والجواب عنه ان كل عام مخصوص عم قوله تعالى ان الله
بكل شيء عليم فلا يمتنع ح ان يخصص الكلام المحتمل للتخصيص دفعا
لمناقضة ما يقتضيه العقل الصريح مع تبيان المراد بالتذنيب التكميل
كانه لولاهما يكون الكلام ناقصا ابتر الاول لو لم يجب شكر الله
المنعم عقلا بل بالنص لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما عقلا ولان وجوب
المعرفة لوجوب الشكر والثاني بط واللازم افحام الانبياء
كاهر فالمقدم مثله فوجب شكر المنعم عقلا ولانه معلوم بالضرورة
للعقلاء اى شكر المنعم واجب فيقينه ضروري قد يحتاج الى التنبيه قال
صاحب المحصول قوله ان وجوب الشكر معلوم بالضرورة قلنا يجب
حق من يسره الشكر ويسوؤه الكفران مسلم اما من يستحق من لا يكون
كذلك فلا نم فان قلت هل وجوب الشكر على الاطلاق معلوم
بالضرورة وانت مكابر في ذلك الانكار قلت احلف بالايمان
التي لا مخارج عنها انى راجعت عقلي وذهني وطرحت الهوى و
التعصب فلم اجد عقلي قاطعا بذلك في حق من لا يصح عليه النفع
والضرر بل ولا ظانا فان كذبتمونا في ذلك كان ذلك لجاجا
اقول قولهم شكر المنعم واجب معناه شكر المنعم واجب في الجملة
وليس معناه شكر المنعم واجب بالنسبة الى كل منعم ويظهر من كلام المحصول
انه يعترف بوجوب الشكر عقلا وهو يكفينا في المطلوب ثم اثبات
المط بالايمان المذكورة يدل على ظهور حقيقة ايمان المرء يعرف بايمانه

ولانه دافع للخوف اى شكر المنعم دافع للخوف فان العاقل اذا شاهد النعم
الظاهرة والباطنة جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها
فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك
خوف والخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة
عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه
العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي
وقد يستدل على وجوب المعرفة عقلا بانها دافعة للخوف الحاصل
من اختلاف العقلاء في اثبات الصانع وصفاته واي به علينا
معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس
جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه لاخذه وعاقبه
فيحصل خوف والخوف ضرر ودفع الضرر واجب قال صاحب المحصول لا يكون
الشكر لدفع مضرة عاجلة ~~لان الشكر مضرة عاجلة~~ ولا لدفع مضرة اجلة لان
القدح بحصول المضرة عند عدم الشكر انما يكون اذا كان المشكور يسره الشكر
ويسوؤه الكفران واما من كان مبراعنهما استوى الشكر والكفران عنده
فلم يمكن القطع بحصول العقاب على ترك الشكر بل احتمال العقاب على
الشكر قائم من وجوه الاول ان الشكر تصرف في ملك الغير بغير
اذنه من غير ضرورة الثاني ان الملك اذا اعطى لعبده شيئا فاذا
اشتغل بالمجازاة استحق التاديب الثالث من اعطاه الملك كسرة
خبز اذا اشتغل في المحافل العظيمة بذكر النعمة وشكرها استحق التاديب
الرابع قد لا يهتدي العبد الى الشكر اللائق فياتي بغير اللائق وبذلك
يستحق العقاب اقول لا يخفى ضعف هذه المقدمات لان البحث عن الشكر

في مقام الشكر شكر كما لا يخفى ولا تعب فيه وايضا معرفة ان المنعم محسن شكر
ولا تعب فيه وكذا طلب المعرفة واجيبت الاشاعرة بان الوجوب
لا لفائدة عبث وانتم معشر الشيعة والمعتزلة لا تجوزون العبث على
الله تعالى فيكون الزاميا او هذا البحث على التنزل وقبول القول بالحسن
والقبح كما صرح به بعض العلماء والفائدة ان كانت عاجلة فهي
منتفية وفي بعض النسخ ممتنعة لان العاجل التعب كما مر ان الشكر تعب
وفيه ان معرفة الله تعالى وطلب معرفته شكر وهو كمال لان العلم مطلقا خصوصا
بذاته وصفاته تعالى وصفاته كمال اتفاقا منا ومن الخصوم وان كانت
آجلة امكن ايصالها بدونه اقول قد مر ان الفائدة قد يكون لازمة
لذات الفعل فلا يلزم ولا يتفرع قوله فكان عبثا على ان حصول العطاء
بعد المشقة احسن والذ وايضا يمتنع ايصال بعض اللوازم بدون ملزوماتها
كمن اراد ان يعطي لاحد زوجية بلا عدد وهو موصوف بالزوجية والجواب
لم لا يجب لكونه شكرا اذ لا يلزم فائدة اخرى والا لزم التسلسل اي
لا نسلم ان الشكر يجب لفائدة زائدة على الشكر فانا ننقل الكلام الى الفائدة
فهو اما مقصود لذاته او لفائدة وهكذا فان جوزتم ان يكون الشيء مقصودا
لذاته فيجوز ان يكون الشكر كذلك والا يلزم التسلسل وانت تعلم ان هذا
التسلسل بطلانه لم لا يجوز غير ظاهر الا ان الدخل في السند غير مناسب
قال صاحب المحصول قوله لم لا يجوز ان يجب الشكر لنفس كونه شكرا قلنا
لو وجب الشكر لوجب اما لفائدة او لا لفائدة تقسيم داير بين النفي والاثبات
ولا يحتمل الثالث وفيه بحث اذ الشكر اذا كان مقصودا لذاته لا يصح
ان يقال انه عبث وهو ظاهر اذ لم لا يمكن الفائدة اجله ولا يمكن ايصالها الى

جهة الاستحقاق بدون الشكر اقول الوجوب العقلي ليس بالحقيقة
تكليفا من الله تعالى بل العقل يدرك ان ترك الفعل العلاني يستلزم
المذمة وهذا جار في افعال الله تعالى كالصدق فان تركه غير جائز منه
تعالى فلا يكون قسما من اقسام التكليف والا يلزم ان يكون الله تعالى
مكلفا تعالى عن ذلك الثاني من الدليل ونسب جماعة من الامامية ومعتزلة
بغداد وابو علي ابن ابي هريرة من الفقهاء والشافعية الى تحريم الاشياء
التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع بناء على انه تصرف في ملك
الغير بغير اذنه فوجب ان لا يجوز قياسا على الشاهد وفيه ان اذن
المولى قد يكفي كالاستظلال بحائط الغير والتجار في الطرق اذا كان
ملكا للغير ثم ان المراد بالاضطرارية كالتنفس بالهواء وشرب الماء
والاكل الطعام الضروري فان الكل معترف بحل مثل ذلك في سور
اذ اتفق العرف كلهم على حل مثل هذا الاضطراري فقد اعترفوا بثبوت
الحكم الشرعي قبل ورود الشرع اذ التنفس والاكل والشرب امور اختيارية
وذهب معتزلة بصرة وطائفة وطائفة من الفقهاء والشافعية والحنفية الى
انها على الاباحة متمسكين بوجوه ثلثة الاول والحق عندنا انه لا منع
في اكل الفاكهة ولا مضرة مع العلم بالمنفعة فذلك حسن اقول هذا
يدل على اولوية الفعل فيؤول الى الاستحباب العقلي الوجه الثاني
ان الله تعالى خلق المنافع لاجل الانتفاع بها ولا يعود الانتفاع الى الله
تعالى فيعود الينا فيصح لنا الانتفاع وهو الاباحة واقول فيه بحث لاحتمال
الاستحباب وغيره كما قلنا الوجه الثالث انه يستحسن من العقلاء التنفس
في الهواء اكثر مما يحتاج اليه الحيوة ومن رام ان ينضبط عنه فقد الحاجة حيث

لا يتحقق الزناء وه بعد من الشرع والعقل في حسنه انه نعلم انه انتفاع
لا مفسدة فيه وهي ما يمه في مسلما وهذه الدلالة غير الدلالة الاولى
واستنشاق الهواء مثال لذلك اقول لا يخفى ان استنشاق الهواء
فعل اضطراري فاذا احتاج اصل الحيوة اليه يكون دفعا للضرر فيكون
واجبا واذا زاد على قدر الحاجة في الجملة يمكن ان يكون مستحبا كما
قلنا وتوقف الاشعري وابو بكر الصيرفي وطايفة من الفقهاء وهذا
التوقف قد يفسر تارة بانه لا حكم وهذا لا يكون توقفا بل قطعا بعدم
الحكم وبعبارة اخرى بانا لا ندري هل هناك حكم ام لا وان كان حكم
هناك فلا ندري انه اباحة او حظر اقول هذا العجب منهم فان الخطاب
عندهم قديم والحرمة والوجوب عندهم قديم على ما في المحصول ان قيل
تعريف الحكم بانه الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
فاسد لان حكم الله على هذا التقدير خطابه وخطابه الله تعالى وكلامه
عندكم قديم فيلزم ان يكون حكم الله بالحل والحرمة قديما وهذا باطل من
ثلثة اوجه الاول ان حل وطي المنكوحة وحرمته في الاجنبية صفة
فعل العبد فكذلك نقول هذا الوطي حلال وحرام وفعل العبد محدث
وصفة المحدث لا يكون قديمة الثاني انه يقال هذه المرءة حلت لزيد
بعد ما لم يكن كذلك وهذا يشعر بحدوث تلك الاحكام الثالث انا نقول
المقتضي لحل الوطي هو النكاح او ملك اليمين وما كان معللا بامر حادث
يستحيل ان يكون قديما فثبت ان الحل يمتنع ان يكون قديما والخطاب
قديم والحكم لا يكون عين الخطاب قلنا قوله الحل والحرمة صفات
الافعال قلنا لا نم فان عندنا لا معنى لكون الفعل حلالا الا مجرد كونه

مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله ولا معنى لكونه حراما الا كونه مقولا
فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق القول و
ليس لمتعلق القول صفة والا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية قوله انا نقول
حلت هذه المرءة لزيد بعد ما لم يكن كذلك قلنا حكم الله هو قوله في
الازل اذنت للرجل الفلاني حين وجوده في كذا فالحكم قديم ومتعلقه
محدث قوله الحكم معلل بالاسباب قلنا المراد بالسبب عندنا المعرف
لا الموجب فظهر من هذا الكلام ان الحل والحرمة قديم عندهم
فلا معنى للتوقف عندهم وكذا قولهم لا ندري لكن سيأتي في كلام
ابن الحاجب على ما نقلنا وكلام الشرح العضدي لا ينافي ذلك حيث
قالوا لحدوث الاحكام في باب النسخ فوجب ان لا يثبت عندهم للافعال
شيء من الاحكام بل لا يتحقق التوقف فيها اذ هذه الاحكام لا يتحقق الا
بعد ورود الشرع ويمكن ان يقال ان هذا مبني على التنزل كما اشرنا
لكن لا يناسب ح ما قالت المعتزلة في مقابلته او يقال ان الاباحة حكم
عقلي كما سيجيء نقلا عن المحصول ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة
لفظي قال صاحب المحصول اعتذارا عن ذلك بان عدم العلم بالحكم
العلم بعدم الحكم لا يستلزم الاباحة بدليل انه حاصل في فعل البهيمة مع انه لا يسمى
مباحا فالمباح هو الذي اعلم فاعله او دل عليه انه لا حرج عليه في الفعل
والترك فاذا بينا انه لا يوجد هذا الاعلام لا شرعا ولا عقلا لم يكن
مباحا فظهرت الواسطة اقول قد صرح في المحصول ان الحكم لا يحتاج الى علم
المكلف بكونه حكما كما سيجيء فيكون مناقضا والحق ان العاينة اي الاباحة
لانها منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فوجب حسنها

كالاستظلال بحايط الغير حاصله يرجع الى قياس فقهى فيقال
الاشياء النافعة التى لا ضرر فيها قبل ورود الشرع نافعة خالية عن
امارات المفسدة لا ضرر على المالك فى الانتفاع بها كالاستظلال
بحايط الغير فانه انتفاع خال عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك
فى الانتفاع به وهو مباح فكذا الاشياء المذكورة قال صاحب المحصول الجواب
ان الحكم العقلى وهو كونه مباحا لكونه منفعة خالية عن امارات المفسدة
ولا ضرر على المالك ثم سلمناه لكن لا نم كونه ~~مباحا لكونه منفعة خالية~~
عن امارات ~~المفسدة~~ معللا بالعلة المذكورة والاعتماد فى العلية على
الدوران العقلى وهو باطل اقول لما كان القياس الفقهى عند المص باطلا
كيف يستدل بهذا القياس ويمكن ان لا يجعل هذا الاستدلال قياسا
او يجعل قياسا بمجرد التنبيه وايضا اذا ثبت عندنا اباحة الاستدلال
فهو يكفينا فى اثبات الاباحة فى الاشياء عقلا والنزاع بين الاشاعرة وغيرهم
فى ذلك لفظى كما اشرنا اليه وسيجى مفصلا الثالث من التقسيمات الفعل
قد يكون مجزيا بمعنى ان الاتيان به كاف فى سقوط التعبد به وانما يكون
ذلك اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا التوريث الخارج
من التقسيم صادق على رد الوديعة ولا يقال انه مجزى الا ان يراد بقيدا خر وهو
احتمال الرجوع على وجهين او يقال لا يتحقق التعبد فيه ثم ان الاجزاء يلزم
ان لا يكون معتبرا فى الواجبات العقلية الا ان يعمم الشرع عما اوجب او قرر
وهو خلاف الظ وقد لا يكون الفعل كذلك اى مجزيا اذا لم يوقعه المكلف
به على وجهه المطلوب منه المجتهد المخطى يوقع الفعل لا على وجهه المطلوب فى نفس الامر
مع انه مجزى الا ان يقال المطلوب منه ما هو بحسب نفس الامر او ظن المجتهد وانما

يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات
اما ما لا يقع الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به اعلم ان المعرفة
انما تجب بسبب الدليل والنظر لان المعرفة انما هى مقدورة بالتبع
فاذا قلت المعرفة واجبة يرجع الى وجوب المقدمات والمقدمات
متصور على انحاء كما ان المعرفة كذلك وصاحب المحصول مثل برد
الوديعة والمعرفة ويمكن ان يلاحظ فى طرف رد الوديعة انحاء الا
ان الكلام فى نفس الرد ثم ان المستفاد من كلام المص كالمحصول ان
المعرفة واخواتها من افعال المكلفين المبحوث عنها فى الفقه فى المحصول قد
يفسر الاجزاء بسقوط القضاء وهو باطل لان الاتى بالفعل عند اختلال
بعض الشرائط او امارات لم يكن فعله مجزيا مع سقوط القضاء ولان القضاء
انما يجب بامر مجدد ولانه يعلل القضاء بان الفعل الاول لم يكن مجزيا
فوجب قضاؤه والعلة مغايرة للمعلول هذا كلامه وفيه ان وجوب
القضاء بامر مجدد ولا ينافى تعريف الاجزاء به ومغايرة العلة المعلول
لا دخل له فى المبحث على ان هذا انما يصح على مذهب من يقول بقضاء
ما ليس مجزيا بعد الموت الا ان يكتفى بعدم وجوب القضاء فى بعض
الافعال فان الامامية لا يقولون بوجوب قضاء كل ما ليس مجزيا بعد الموت
على ان الموت مسقط للقضاء وعلى هذا الفعل الفاسد التقسيم الرابع
الواجب اذا اتى به فى وقته المحدود والمتعين بحسب الشرع يسمى الاتيان به
اداء والواجب ايضا يسمى اداء وان كان بعد وقته المضيق بحسب
التعين والا فالموسع اخر وقته المضيق لكن اشار الى قسمى الواجب او
الموسع يسمى الاتيان به كالواجب قضاء وانما قال اتى به بصيغة المجهول ولم يقل

ولم يقل اتى به المكلف لانه ماموره حتى يشمل اتيان من يقضى عن الغاية
عن الميت كما هو مذهب الامامية فان من فاتته الصلوة عن من يقضيها
ثم يقول اذا استاجر شخص لبعض من الميت في وقت فاذا اخر
الاجير عن الوقت المعين لا يسمى قضاء كما انه لا يسمى اتيانه في وقته
اداء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل كمن صلى
فاسدا وعلم في وقته فاعاد وكذا من اعاد صلوته جماعة او احتياطا
يسمى اعادة القضاء كما يكون في الواجب يكون في المندوب وانما خص
بالواجب لان الغالب في ذلك الواجب سيما على مذهب مالك فانه
لا يقول بقضاء الندب لا في نافلة الفجر الى الزوال وقد يعصى المكلف
اذا اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعله فات
وقته انما يثبت عصيان المكلف لانه ماموربمتابعة ظنه وهذا يستلزم
فساد صلوة من صلى مجتهدا متوجها الى القبلة في نفس الامر مع ظنه ان
القبلة صوب اخر وكذا من صلى متوضيا في الواقع مع اعتقاده انه ليس
بمتوضى وفي هذا تنبيه على ان مدار التكليف العقلي وثمرته من الظن والعلم
ولو اخر وعاش قال القاضي ابو بكر يصير قضاء وليس معتمدا لظهور بطلان
ظنه حاصله ان مناط عمله كان ظنه ولما بدا له ان ظنه كان باطلا فظهر ان
صلوته ليست بقضاء ومن ههنا يظهر ان مدار الاداء والقضاء الظن
فلو ظن المكلف قبل الوقت انه وقت الصلوة فصلى يلزم ان يكون
اداء وكذا لو صلى بعد دخول الوقت في نفس الامر ظانا انه في الوقت
فالمراد بقوله في وقته المحدود وبعد وقته ما هو كذلك بحسب ظن المكلف
فلو اخر مع غلبة ظن السلامة فمات فجاءة لم يعص لان المناط الظن وقال في

المحصول

في المحصول هنا بحثان الاول لو غلب على ظنه في الواجب الموسع
انه لو لم يشتغل به مات وفات فههنا لو اخر عصى فلو اخر وعاش
واتى بالفعل قال القاضي ابو بكر انه قضاء لانه تعين وقته بسبب غلبة
ظنه وما اوقعه فيه وقال الغزالي هذا اداء لانه لما انكشف بطلان
ظنه فصار كما انه لو علم انه يعيش الان ان الفعل لا يسمى قضاء الثاني اذا
وجد سبب وجوب الاداء مع انه لم يوجد الاداء ثم هذا على قسمين
احدهما ما وجب الاداء فتركه واتى بمثله خارج الوقت وهو كمن ترك
الصلوة عمدا في وقتها ثم اتى بها خارج الوقت وثانيهما ما لا يجب
الاداء وهو ايضا قسمان احدهما ان لا يكون المكلف بحيث يصح
منه الاداء والثاني يصح ذلك اما الاول فكالنائم والحايض
واما الثاني فكالمسافر والمريض وفي جميع هذه المواضع انما جاء
اسم القضاء لانه وجد سبب الوجوب منفكا عن الوجوب لا لانه
وجد الوجوب كما يقوله بعض من الفقهاء لان المنع من الترك جزء
~~ماهية الوجوب كما يقول بعض من الفقهاء لان المنع من الترك جزء~~
مع جواز الترك هذا كلام المحصول ويستفاد منه ان القضاء انما
يطلق على فعل المكلف الذي فاته وقت الاداء ثم اتى خارج وقته
مع انه فعل من ادى فعل صوم غيره او صلوته او حجه يسمى قضاء و
ايضا روى ان الله تعالى رد الشمس لسليمان على نبينا واله وعليه السلام مرة
وفعل للرسول صلى الله عليه واله حين نام ورأسه في حجر علي عليه السلم
وانتبه وقد غربت الشمس فردها حتى صلى وردها مرة اخرى لعلي عليه
فصلى العصر في وقته وهذا يدل على ان صلوة النبي صلى الله عليه واله فات

وكذا صلوة امير المؤمنين عليه السلم فرد الله تعالى الشمس حتى وقعت صلوتها اداء مع ان الوقت المحدود قد مضت والوقت الثاني خارج الوقت المحدود ولعل الخارق غير معتبر او يجعل الرد في حكم الوقت المضروب ثم القضاء انما يثبت عند وجود سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة عمدا من غير عذر شرعي مع تحقق الاداء او والتراب مع جواز استعمالها حتى تخرج الوقت المحدود او مع عدم الوجوب لامتناعه عقلا كالنائم طول وقت الاداء او شرعا فيمن يترك الصوم كالحائض او لامتناعه كالمسافر اذا علم اللزوم قبل الزوال فانه اذا لم يبطل صومه يصح له ان ينوي ويصوم ولعل المص قصد في هذا رد قول المحصول حيث قال في جميع هذه المواضع انما جاء اسم القضاء لانه وجد سبب الوجوب منفكا عن الوجوب التقييم الخامس الفعل قد يكون عزيمة اي الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به اعم من ان يكون تركا او لا وقد يكون عزيمة اي الفعل والعزيمة في اللغة على ما في القاموس ارادة الفعل والقطع عليه او جد في الامر وعزمه من عزائم الله حق من حقوقه وعزائم الله فرائضه واولوا العزم من الرسل الذين عزموا على امر الله وهو في العرف ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع فتناول المباحات والمندوبات بل المكروهات او رخصة قال في القاموس الرخصة ترخيص الله العبد فيما يخففه عليه وهو خلاف التشديد وهو في العرف الجائز معه اي مع قيام المقتضي للمنع فمباح الاصل ليس رخصة وكذا المندوب مثلا وتناول الميتة والافطار عند خوف الهلاك من الجوع رخصة وقد يجب الرخصة كالتناول المذكور عند خوف الهلاك بدون اكله وقد لا يجب كالتقصير في المساجد الاربعة

وتبرأ اي من ظاهر عبارة المص ان تناول الميتة في بعض الصور يصير مباحا وفي بعضها واجبا ولعل ذلك في صورة يكون حراما فتساويان المقصد الثاني في اللغات في القاموس اللغة اصوات يعبر بها كل قوم عن اغراضهم والجمع اللغات ولغى لغوا تكلم ولغى به كرضي لهج به والمراد باللغات الالفاظ باعتبار اقوام مختلفين او صناعاتهم كبني تميم وطي وامثالها ولما ذكر المص في مبادي الاصول اللغة شرع في بيانها باعتبار ابتداء وضعها فقال وفيه فصول عشرة الفصل الاول في الواضع ذهب عباد بن سليمان الصيمري واهل التكسير وبعض المعتزلة الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته يعني ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية تقتضي ذلك لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح اي لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني لم يكن تخصيص بعضها ببعض المعاني والا يلزم التخصيص بلا مخصص الاختصاص بدون تخصيص او التخصيص بدون المخصص وكلاهما محال ولعل هذا دليل عباد وبعض المعتزلة واما اهل التكسير فلما وجدوا الاختلاف في الخاصية قالوا بذلك واطبق المحققون على خلافه فقالوا في الجواب يختار التخصيص ولا نسلم انه بلا مخصص لان المخصص لا ينحصر في المناسبة على ان ارادة الفاعل المختار تصلح مخصصا فمن الله تخصيص الحدوث بوقته ومن الناس كتخصيص الاعلام بالاشخاص كما اشار اليه المص بقوله والمخصص اما ارادة المختار ان كان الواضع هو الله تعالى او العبد او سبق المعنى حال خطور اللفظ وهذا انما يتصور في العبد قال صاحب المحصول ان كان الواضع هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمعنى المعين كتخصيص وجود العالم بوقت مقدر دون ما قبله وما بعده وان كان الناس فيمكن ان يكون السبب حضور ذلك اللفظ في ذلك

خطور

الوقت في البال دون غيره كتخصيص كل شخص بعلم خاص من غير ان
يكون بينهما مناسبة خاصة واقول ولعل عباد انما ادعى ان يكون
بين المعنى واللفظ مناسبة ذاتية مرجحة للوضع ولا يدل على الدلالة
لذاته كما يستفاد من كلام المص وان كان لا يصح دعوى ان دعواه
صحيحة في مثل غاق لصوت الغراب مثلا فانه يدل على الصوت
المذكور للعلاقة بينهما من غير وضع كما لا يخفى وكذا الدق والقعقعة
وكثير من الالفاظ سيما على تقدير القول بوضع الالفاظ لانفسها
فانها ماخوذة مما في معناها الا انه مثل غاق جعله من قسم الاسم
لا يخلو عن الاشكال لان الوضع لا يتحقق في غاق الا ان يتم الوضع عما هو
حقيقة او حكما وقال بعضهم لعل الملحد من يدعي ما يدعي الاشتقاقيون من
ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع والا فبطلانه ضروري
وكيف لا ويصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى لنقيض ما قد وضع له وضده فانه
لو فرض ذلك لم يلزم منه بل ذلك معلوم الوقوع كالقرء للحيض والطهر
وهما متنافيان والجون للاسود والابيض وهما ضدان ولو كانت
الدلالة لمناسبة ذاتية لما كان كذلك ثم اختلفوا فالاشعري وابن
فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ذكر الاسماء
والحروف ولا قائل بالفصل او المراد بالاسماء مطلق الالفاظ الموضوعة
لان امتياز الفعل والحرف عن الاسم في اصطلاح النحاة دون اللغة
وقوله واختلاف السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة للاتفاق منها
فيحمل على اللغات التي هي اقرب الى الذهن من غيرها واليه اشار المص
بقوله بل ما يصدر عنها اي ما يكون الالسنة آلة لصدورها تسمية للمسبب باسم السبب

امرا

وهذا شايع كما يقال افهم لسانك او لساني عربي ولافتقار الاصطلاح
الى مثله اي لاحتياج الاصطلاح الى سبق معرفة وهو بعرف باصطلاح
مثل اصطلاح الاول بعينه ولا ينتهي الى العلم بالمقصود لا انه يتسلسل ويتوقف
ابو هاشم على انها اي اللغات اصطلاحية وضعها المخلوق لقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف
اي لا يعلم الا باعلامه تعالى وانما قلنا ان الاية تدل على ان الواضع هو المخلوق
لان ظاهر الاية يشمل آدم الى الخاتم صلى الله عليهم فيكون اللغة سابقا
على الكل والاعلام انما يحصل بواسطة نبي بخصوصه ان الاية تدل على
ان البعثة تقتضي لغة قوم يكون قبلها بزمان فلو كان العلم باللغة
باعلام النبي يلزم تقدم اللغة على نفسه بزمان ونحوه لزم الدور
اعلم ان ابا اسحق الاسفرايني ذهب الى ان القدر المحتاج اليه في التعريف
يحصل بالتوقيف وغيره يحتمل الامرين وذهب القاضي ابو بكر الى
ان الجميع ممكن عقلا وشرع في ادلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب
التوقف والى هذا يميل كلام المص قال والاعتراض وشرع في جواب
ادلة المثبتين في ان الواضع هو الله او المخلوق واجاب عن الكل
ولم يرجح جانبا لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام كما في قوله علمناه صنعة لبوس
اي الهمناه كيفية عمله وكذا الحمل التعليم على الالهام لاحتياجه الى هذه
الالفاظ او الاقدار على وضعها او حمل الاسماء على الصفات مثل كون
الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات فكان ان التاويل
في التعليم في الجواب الاول يكون التاويل في الاسماء في الجواب الثاني
او علمه ما اصطلح غيره من الجن وغيره مما كانوا قبل آدم او توقف علمه
عليهم

اصطلح فيما بعد فان علم الله تعالى بالمستقبل كالماضي والكل حاضر
بنسبه واحدة عنده وليس مما بعد فان علم الله ~~صباح ولا مساء~~
عند ربك صباح ولا امساء وبعضد ذلك قوله تعالى كلها فان
تعليم الاسماء كلها لا يمكن الا بتعليم ما وضع في الماضي والحال و
الاستقبال ولا شك ان الكل ليس بوضع الله فان وضع
اللغات في كثر منها ليس من الله تعالى ايضا ولا يخفى ان قبل ادم
كانت الملائكة والجن يتعلمون ويتكلمون فكما انه يحتمل ان يكون
الواضع هو الخالق يحتمل ان المخلوق قبل ادم عم وليس حمل الالسنة
على اللغات اولى من حملها على الاقدار عليها مع تساويهما في كونهما
ايه كما هو مقتضى الايه ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم والوانكم فدلت الايه على ان خلق السموات والارض
واختلاف الاجنحه والالوان كل منها ايه فلو حملت الالسنة على
الاقدار على اللفظ فهو ايه وان حملت على اختلاف اللغات يكون
كذلك ويمكن حملها على اختلاف الالفاظ الواقعة من كل طائفة من غير
نظر الى الوضع فان ادا اللفظ من كل قوم مختلف بحسب اللهج وحمل الا
على ظاهرها ظاهر البطلان فلا بد من تاويل فما دفع باب التاويل لا تم
الدليل لانه يجوز ان يراد بالالسنة الاقدار واختلاف الاقدار
ايه كما ان اختلاف اللغات ايه وفيه ان استعمال اللسان في اللغة
شايع كثير يقال لسان العرب لسان العجم لسان الترك والمراد لغتهم
وهذا المعلوم بخلاف اطلاق اللسان على الاقدار ويرشدك الى هذا
قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقال المص في النهايه

ان

ان اطلاق اللسان على اللغة ارجح لكونه من باب اطلاق السبب
على المسبب وهو احسن وجوه المجاز واللغات صادرة عن الالسنة
ولا كذلك الاقدار على اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار
وهو خلاف الاصل اقول هذا الدليل عن تام لما علمنا ان الالفاظ
الصادرة عن كل قوم مختلف فان بعض البلاد يغلب على لسانهم
التفخيم في الراء وبعضها الترقيق وامثال ذلك والاصطلاح
قد يعلم كالاطفال من غير سلسلة تحرره انا نختار ان الواضع هو
المخلوق ويعلم اللغات بالقرائن كما يحصل للاطفال من استماع الكلام
ويمنع توقف التوقيف على البعثة لجواز حصوله بالالهام او بخلق
الاصوات في اجسام جمادية منع لمقدمة فمن ان الواضع هو الخلق
لان التوقيف يتوقف على بعثة الرسل وقد علم من الايه ان بعثة
الرسول فرع للتوقيف فلو كان الواضع هو الله للزم الدور
والمنع يتعلق بالمقدمة الاولى اعني التوقيف يتوقف على بعثة
الرسول اي لا نم ذلك لجواز الحصول بالالهام او لجواز ان يعلم
اللغة على تقدير وضع الله بخلق اصوات في اجسام جمادية او غير جمادية
وفيه انه خلاف للعادة واعلم ان كلام المص يقتضي التوقف في
ان الواضع هو الله او المخلوق او التبعيض كما هو مذهب القاضي
وفي الشرح العضدي ثم ان كان النزاع في الظهور لا في القطع فالظاهر
قول الاشعري لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل على تعليم الله
الاسماء لادم وهو ظاهر في انه الواضع دون البشر وكذلك الافعال
والحروف اذ لا قائل بالفصل ولان التكلم وهو الغرض يعسر بدون الفعل

الرسول

الالسنة

والحرف ولانهما اسماء في اللغة والتخصيص اصطلاح طارٍ وقول
يس الخلاف في ان الواضع هو الله او البشر انما الخلاف هل الواضع
الخالق او المخلوق من الملك والجن وغيرهما ولا ريب ان التعليم
لا يقتضي الوضع وايضا تعليم الكل ما حصل وقت تنازع الملائكة
اذ ادم بعد مدة كان يسأل عن الله عن معنى محمد وعلي وفاطمة
والحسن والحسين ع كما روى بريد ابن معاوية العجلي انه لما رأى
ادم مكتوبا على العرش هذه الاسماء الخ فقال يا الهي من هؤلاء
هذه الاسماء التي خلق ومن هم فقال الله تعالى انهم من اولادك
ولولاهم لما خلقتك فدخل في قلب ادم حسد فدخل الشيطان في قلبه
فوسوس له فجرى ما جرى ثم ما حصل له النجاة الا بوسيلة التوسل باسمائهم
وبهذا فسر قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات الاية وامثال هذا في
الروايات كثيرة ويظهر من هذا ان الكل ما كان معلوما لادم ودعوى
ان ادم نسي ذلك بعيد ودعوى ان التكلم يعسر بدونهما لا يفيد معرفة
تمام الافعال وتمام الحروف اذ التكلم يتم ببعض الحروف واما
احتياجه الى جميع الافعال والحروف فغير مسلم وايضا لا يلزم من معرفة
الاسماء والافعال معرفة الحروف كلها لان معنى بعض الحروف يكون
في الفعل كحرف سوف وبعضها يكون في الاسم كلام التعريف والتبعيض
يكون في الجملة كحرف الاستفهام الا ان يحمل الكلام والجل واحد في
الاسماء فح يلزم عموم الاسماء عن المركبات ايضا لاشتراك الدليل
وهو الاحتياج الى التكلم ثم ان تنازع الملائكة وترجيح ادم عليهم بمجرد
الاسماء وليس المقصود التكلم بل الانباء عن الاسماء وهو لا يحتاج الى
الكلام

الحروف والافعال وايضا قبل ادم يتكلمون كالملائكة ويذكرون الله كما
قالوا نحن نسبح بحمدك ونقدس لك فدعوى ان الظاهر ان الله
وضع الكل غير مسموع فيما يتكلمون قبل ادم نعم ان كان الواضع
منحصرا في الله والبشر ولم يكن بشر قبل ادم يظهر هذا وهو محل نظر
لان ابن عباس قال في تفسير قوله تعالى ومن الارض مثلهن ان ادم غير منحصر
فيما ذكر وكذا غيره من الاخبار فانه يقول في كل طبقة من طبقات
الارض ادم كادمكم ونوح كنوحكم الخ الفصل الثاني في الموضوع له
اعلم ان الموضوع له اعم من المجازي والحقيقي ح يراد بالوضع تعيين
اللفظ بازاء المعنى مطلقا لا تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه كما هو المشهور
وانما قلنا بالتعميم لان الغرض لا ينحصر في المعنى الحقيقي كما لا يخفى لمن تتبع و
هذا الفصل مباحث الاول كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وجب
في الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف
قال صاحب المحصول المعاني على قسمين منها ما يكثر الحاجة الى التعبير عنه و
منها ما لا يكون كذلك فالاول لا يجوز خلو اللغة عن وضع اللفظ بازائه
يس لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف قال صاحب المحصول
المعاني على قسمين لان الحاجة لما كانت شديدة كانت الدواعي
الى التعبير عنها متوفرة والصوارف عنها زايلة ومع توفر الدواعي
وارتفاع الصوارف يجب الفعل واقول هذا نوع اعتراف
من هذا الرجل بالوجوب العقلي كما لا يخفى اذ لا يمكن حمل الوجوب
على الوجوب بالغير الراجح من طرفي الممكن الى حد الوجود او العدم
الا ان يقال المراد اللزوم بحسب الوضع فان من يلتزم ايراد اللغة

ووصفا للمعانی الضروریة فکان فعله هذا اعلامًا علی قوانین الاعزال
ثم قال صاحب المحصول واما المعانی وهو ما لا یشتد الحاجة الی التعبیر عنها
فانه یجوز خلو اللغة عن الالفاظ الدالة علیها والیه اشار المص بقوله
وما عداه ای ما عدا المعنی الذی اشتد الحاجة الیه لا یجب والا لزم
ما لا یتناهی من الالفاظ المقصود ان کان نفی قسم واحد من اقسام الوضع
المشهورة وهو الوضع الخاص والموضوع له الخاص کزید فمعناه الظاهر فهذا
صحیح بشرط ان یکون لکل معنی لفظ غیر اللفظ الاول ولکن عبارة المحصول
تقتضی ان یکون اللازم علی من یتصدی لوضع الالفاظ ان یضع لما اشتد
الحاجة الیه اللفظ واما غیره فلا یلزم وضع اللفظ له ولیس مقصوده نفی قسم
من الوضع نفیا واثباتا بل الغرض انما یتعلق باثبات الوضع المطلق
لما یشتد الحاجة من المعانی وهو الوجوب مطلقا وان کان المقصود
نفی مطلق الوضع کما هو ظاهر کلام القوم فی المقام فلا یلزم لا تناهی
الالفاظ لجواز ان لا یکون وضع خاص للموضوع له الخاص انما یلزم لا تناهی
الالفاظ اذا لم یجز الاشتراک وعدم تجویز الاشتراک لا یکفی انما
یصح لو صح دعوی ان کل معنی یشتد الحاجة الیه لم یوضع له لفظ بالاشتراک
وایضا مراتب الاعداد غیر متناهیة وصیغت الالفاظ بازاء
کل مرتبة من مراتبها من غیر الاشتراک والتباس ولزوم المحذور
نعم لو لزم من الاحتیاج الی الوضع الخاص والموضوع له الخاص الاحتیاج
الی الالفاظ الغیر المتناهیة یمکن ابطال اللازم بان اللفظ المرکب
من الحروف المتناهیة لا یجوز ان یکون غیر متناهیة لان الهیئات متناهیة
والمواد متناهیة فیلزم تناهی الالفاظ وفیه نظر لما ذکرنا من مراتب الاعداد

ولان

ولان انواع الروائح ومراتب الاشتداد لم یوضع لها الفاظ
بخصوصیاتها ای لو وجب ان یوضع لکل معنی معنی للزم ان یکون
لکل نوع من انواع الروائح وانواع مراتب الاشتداد
لفظ موضوع بازائه وذلک باطل اتفاقا لانه خلاف الواقع
ومع ذلک یستحیل ادا انواع الاشتداد فی الحرارة مثلا او الرائحة
غیر متناهیة اذ ما من مرتبة الا ویمکن ان تزاد الامثال فلو کان
الحرارة الثالثة او الرائحة الثانیة فردا من النوع الاول یلزم
ان یکون الاشد والاضعف من نوع واحد وهو محال فیکون انواعها
غیر متناهیة ویجوز فی الحرکة الکیفیة مثلا ان لا یکون المستند فی
کل ان فردا اخر من المقولة والامثال غیر متناهیة البحث الثانی
من الابحاث الخمسة لا یجوز وضع اللفظ من الالفاظ المشهورة المتداولة
بین الخاصة والعامة بازاء الخفی من المعانی التی لا یعرفها الا الخواص
مثاله ما یقوله مثبتوا الاحوال من المتکلمین ان الحرکة معنی یوجب
للذات کونه متحرکا فنقول المعلوم عند الجمهور لیس الا نفس کونه متحرکا
فاما ان تحرکه حال معللة بذلک لو صح القول به لما عرفه الا الاذکیاء
من الناس بدلائل دقیقة ولفظ الحرکة مشهورة متداول من الجمهور من
اهل اللغة واذا کان کذلک امتنع ان یکون موضوعا لذلک بل لا یعنی
الحرکة الا کون الجسم منتقلا لا غیر اصول الالفاظ المتداولة مثل الوجود
واذا اختلفنا نجده فی الله عین الذات وفی غیره زائد اولا شک
انه لفظ مشهور متداول بین اهل اللغة واذا اطلق ما اوله الدقیقة لا یمکن
ارادة ما قام به الوجود وان حمل علی ذلک لا بد من حمله علی

من قيام الشيء بنفسه او بغيره بمثل ما قالوا الجوهر قايم بنفسه هكذا
يقال الوجود قايم بالموجود باعتبار قيامه بنفسه كذا قال بعض
المحققين في حاشية على الشرح الجديد للتجريد في الوجود والعلم والقدرة
وساير صفاته تعالى فانه علم قايم بنفسه فالعالم ما قام به العلم اعم
من قيام الشيء بنفسه واقول هذا معنى حقيقي لا يفهمه الا الاذكياء
وفيه نظر اخر قد كتبنا فيما قيدنا على الشرح للتجريد الجديد ولعل الفارابي
وابن سينا ذهبا الى ان اهل اللغة ما فهموا الدقيقة الحكمية وهو ان الله
وجوده يستحيل ان يكون زايدا او قايما به وكذا علمه وقدرته مثلا
وقالوا ان العالم بحسب اللغة ما قام به العلم وبهذا المعنى لا يصح
اطلاق العالم مثلا على الله حقيقة بل مجازا ووضعوا اللفظ لما
بلغ اليه فهمهم لذلك المشكلة وهو ما قام به الوجود والعلم
وانت تعلم ان هذا البحث اشاته مشكل مع انه قليل الجدوى كما لا
البحث الثالث من الحسن وليس المقصود من وضع المفرد افادة معناه
اى ليس الغرض من وضع اللغات ان يفاد بالالفاظ المفردة
معانيها والدليل عليه ان افادة الالفاظ المفردة لمسمياتها موقوف
على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات فلو استفدنا العلم بتلك
المسميات منها لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة
لمسمياتها يمكن الان من تفهيم ما يتركب من تلك المسميات
بواسطة تركب تلك الالفاظ المفردة والى هذا الدليل اشار
المصنف بقوله لتقدمها عليه اى تقدم الافادة والعلم
بكون اللفظ موضوعا للمعنى على العلم بالمعنى واقول فيه بحث

ووجود قايم بنفسه وقدرته قائم بنفسها

يجي

الحديث

الدليل

وضع المفردات

او

اذ يجوز ان يعين بحث الوضع النوعي مثل ان يعلم معنى القيام والدوام
والعلم والقدرة واشالها ثم يقال كل لفظ فاعل موضوع لمن قام به
الصفة وبعد ذلك يقال قايم دايم قادر عالم ويحصل المعاني ولا
يلزم الدور ولا يحتاج الى التركيب ويجوز ان يكون التركيب تبعا
لذلك او لا يكون احدهما تبعا للاخر فيكون استعمال المفرد
في معناه مقصودا بالذات او لا يكون كما يفهم من قول المحصل بل
التمكن من تركيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ اى المقصود بالذات
من وضع المفردات استعمال الالفاظ المركبة لافادة المعاني
والا فالتمكن ايضا ليس مقصودا بالذات واقول لا خفاء على النبيه
تقدير تجويز التركيب بالمفرد يكون المقصود بالذات في قولنا الانسان ناطق معنى
الناطق وحده وليس المقصود بالذات معنى المركب وايضا لو جوزنا
التعبير عن نسبة تامة خبرية او غيرها بمفرد لا يكون المقصود من وضع هذا
المفرد المركب قال صاحب المحصول فان قلت ما ذكرتموه في المفردات
قايم بعينه في المركبات لان المركب لا يفيد معناه الا بعد العلم بكون ذلك اللفظ
المركب موضوعا لذلك المدلول وذلك يستدعي سبق العلم بذلك المدلول
~~وذلك يستدعي سبق فلو استفيد العلم بذلك المدلول~~ من ذلك اللفظ
~~يستدعي سبق العلم بذلك المدلول~~ فلو استفيد العلم بذلك المدلول من ذلك
اللفظ المركب لزم الدور قلت لا نم ان الالفاظ المركبة لا يفيد مدلولها
الا بعد العلم بكون تلك الالفاظ المركبة موضوعة لتلك المدلولات بل
انا متى علمنا كون تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعاني المفردة وايضا علمنا
كون الحركات العارضة للمفردات دالة على النسب المخصوصة فاذا توالت

معنى

نزل عند

الالفاظ المفرده بحركاتها ارتسمت تلك المعاني المفرده مع نسب بعضها
الى بعض ومتى حصلت المفردات مع نسبها المخصوصه حصل العلم
بالمعاني المركبه فظهر ان استفاده العلم بالمعاني المركبه لا يتوقف
على العلم بكون تلك الالفاظ المركبه موضوعه لها هذه عباره المحصول
هذا الكلام بظاهره لا يفيد فرقا نافعا ويمكن ان يقال في الفرق
بين المفرد والمركب ان المفرد اذا كان معلوما بخصوصه لا يمكن الا
فاده بخلاف المركب فانه يفيد لفظ وحينئذ ان كان
معلوما بخصوص النسبه افاده حاصله بالمركب الخاص وح نقول هذا
انما يتصور اذا لم يكن زيد قائم موضوعا لمعناه كالاعتبار المفردات
الثلث وهو زيد وهو وقايم واذا كان كذلك تحصل الافاده الخاص
بالمفرد فح يتصور في المفرد الافاده وايضا الدليل الذي قيل في امتناع
كون المفرد مقصودا انما يجري بالنسبه الى الغير قبل العلم بوضعه فا
علم وضعه يمكن ان يكون الفايده هو الالتفات فلا تنحصر الافاده
في التمكن كما قال الا ان يقال ان هذا حصر اضافي بالقياس الى افاده
المفرد فانه لا يجوز وافاده المركب جايز وهنه ما قلناه البحث
الرابع من المباحث الخمس ما يستفاد من قوله واللفظ يدل على الخارجي
بواسطه الذهني عباره المص هذه يحتمل ان يكون دعوى عيرها وكر
في المحصول لكن لما كان عاده المص في الاكثر متابعه المحصول حملنا كلام
على ما في المحصول بعد لان الدليل الذي ذكره المص دليل المحصول فراد
المص ان الالفاظ ما وضعت ابتداء للدلاله على الموجودات الخارجيه
بل وضعت للدلاله على المعاني الذهنيه والدليل عليه اما في الالفاظ المفرده فلانا

بلغ ... والنسخه ...

اذا

اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه انه صخره سميناه صخره فاذا دنونا منه وعرفنا
انه انسان سميناه صخره سميناه صخره فاذا دنونا وعرفنا انه انسان
سميناه به فاختلاف الاسامي عند اختلاف الصور الذهنيه يدل
على ان اللفظ لا دلاله لها الا عليها واما في المركبات فلانك اذا
قلت قام زيد فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد انما يفيد قيام انك
حكمت بقيام زيد واخبرت عنه ثم ان عرفنا ان ذلك الحكم مبرا
عن الخطاء فح يستدل على الوجود الخارجي واما ان اللفظ دال على
ما في الخارج فلا والى ما حصلنا اشار المص بقوله لتغاير الالفاظ
عند تغاير التخيلات واقول لو صح هذا الذم ان يكون الاحكام
في مثل زيد قائم على الصوره الذهنيه والاوصاف تجري عليها مع
انه ليس مقصد الحاكم ذلك والا يلزم ان لا يكذب قولنا الجسم صخره
والجسم طير فيما قلنا وايضا الدليل المذكور لو تم لا يكون القضايا الا
صادقه لان قولنا قام زيد اذا كان معناه حكمنا بقيام زيد
وحكمنا في الواقع فلا شبهه في صدقها ثم ان قول المص للشخص المتحد
في الحقيقه غير ملايم لان تخلل التشخص الواحد لا يتصور فيه
اختلاف الحقيقه الا ان غير ملايم المراد تغاير التخيلات في الواحد
بالحقيقه الشخصيه والحق انا نضع في اسماء الاشاره نحو هذا العنوان
كلي للاشخاص الموجوده الخارجيه والعنوان الكلي آله الملاحظه ونحن لا
نتعرض لما هو الحق في امثال هذه المباحث لخروجها عن وظيفه الفن
فانه لا يتفاوت المقصود الاصلي للاصول على تقدير كون اللفظ موضوعا
للصور او غيرها البحث الخامس من المباحث المذكوره في هذا الفصل في تعيينه

انه حيوان لكنا حسبنا انه طاير سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفناه ...

استفادة الوضع ومعرفته كما اشار اليه المص بقوله ومعرفة الوضع مستفادة
من النقل المتواتر او الاحاد او المركب من النقلين كالاستثناء من صيغ الجمع
وكون الاستثناء اخراجا لما كان المرجع في شرعنا الى القرآن والاخبار
وهما واردان على لغة العرب ونحوهم وتصريفهم كان العلم بشرعنا موقوفا
على هذه الامور وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب
ثم الطريق الى معرفة اللغة والنحو والصرف اما العقل او النقل او ما يتركب
منهما اما العقل فلا مجال له في الوضعيات واما النقل فاما متواتر او
احاد والاول يفيد العلم والثاني يفيد الظن واما ما يتركب من العقل و
النقل فهو كما اذا عرفنا بالنقل انهم جوزوا الاستثناء عن صيغ الجمع
وعرفنا بالنقل ايضا انهم وضعوا الاستثناء للاخراج ما لولاه لدخل
تحت اللفظ فنعلم بالعقل ونعلم بالنقل بواسطة ما بين المقدمتين النقليتين
ان صيغة الجمع تفيد الاستغراق ثم ان المركب من النقلين يمكن ان يكون
من جنس واحد كالمتواتر او يكون من جنسين بان يكون احدهما من الاحاد
والثاني من المتواتر ثم انه لا بد من جعل الخبر الواحد المحفوف بالقرائن
المفيد للقطع داخلا في المتواتر ~~ثم انه لا بد من جعل الخبر الواحد المحفوف~~
بالقرائن اذ لولا ذلك لا بد من دعوى انه ليس في الالفاظ المعلومة
كذلك ويعلم من ذلك ان المسائل الاصولية كلها ليست يقينية كما اوما اليه

الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ وموارد التقسيم من وجوه ستة
الاول من التقسيمات الست ~~ان اللفظ~~ ان اللفظ يدل على المعنى بتوسط
وضعه له مطابقة الدلالة هو كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم معناه
للعلم بوضعه فان كانت دلالة اللفظ على المعنى بواسطة انه وضع له اي

من

من حيث انه تمام ما وضع له يسمى تلك الدلالة بالمطابقة والدلالة
المطابقية والعلاقة في تلك الدلالة مجرد الوضع له والوضع هو تعيين
اللفظ بازاء المعنى مطلقا ان قلنا بتحقق المطابقة وغيرها باعتبار المعنى
المجازي على خلاف اصطلاح المنطقيين لكن هو المناسب لطريقة الا
فان الدلالة فيها لا يعتبر عند اهل العربية الكلية ويؤيد ذلك قول
العلامة التفتازاني على ما سيجيء وان لم نقل فالوضع تعيين اللفظ
بازاء المعنى بنفسه وبتوسط دخوله فيما وضع له تضمنا فالتضمن دلالة
اللفظ على جزء الموضوع له من حيث هو كذلك وبتوسط لزومه ذهنا
التزاما اي دلالة اللفظ على الخارج اللازم الذهني واللزوم يمكن حمله
على اللزوم المعتبر عند اهل العربية ويحتمل اللزوم الذهني المعتبر عند اهل
المنطق والمراد دلالته على اللازم من حيث هو كذلك يسمى التزاما فدلالة
لفظ الشمس على الجرم من حيث انه لفظ الشمس وضع له مطابقة والمراد
دلالته على الكوكب من حيث انه جزء لمعنى الشمس تضمن اما تسمية الدلالة
الاولى بالمطابقة فلان اللفظ موافق لما وضع له من قولهم طابق النعل
بالنعل اذا توافقا واما تسمية الدلالة الثانية بالتضمن فلان جزء المعنى
الموضوع له في ضمنه يعني دلالة على ما في الضمن واما تسمية الدلالة الثالثة
~~فلان جزء المعنى الموضوع له~~ بالالتزام فلان اللفظ دال على اللازم
في الشرح العضدي الدلالة الوضعية منها لفظية بان ينتقل الذهن من اللفظ
الى المعنى ابتداء وهي واحدة لكن اذا تضمن المعنى الواحد جزئين فنفهم منه الجزئين
وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين مغايرة بالذات
بل بالاضافة والاعتبار وهي بالنسبة الى كمال معناها يسمى مطابقة والى جزئه تضمنا

الذهن من اللفظ الى معناه ثم معناه الى المعنى الاخر
وهذا المسمى التزاما فى شرح الشرح للعلامة التفتازانى وليس فى التضمن انتقال لا معنى الكل منه الا معنى الجزء كما فى الالتزام للتفتازانى

ومنها غير لفظية بل عقلية بان ينتقل الفهم من اللفظ الى الملزوم ومنه الى اللازم فيتحقق فيها ان ومبنى هذا التحقيق على ان التضمن فهم الجزء فى ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعد فهم الملزوم حتى اذا استعمل اللفظ فى الجزء او اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة المسمى لم يكن تضمنا او التزاما بل مطابقة لكونها دالة على تمام المعنى اى ما عنى باللفظ وقصد اللهم الا ان يقال المسمى فى هذا الحال مفهوم ومدلول وان لم يكن مرادا بناء على ان لا يشترط فى الدلالة القصد والارادة اقول دعوى ان المطابقة والتضمن باعتبار التفات واحد بالذات والتغاير بالاعتبار غير صحيحة اذ التعدد يستدعى التغاير غاية يكون الالتفات الى الكل بالذات والى الجزء بالتبع وايضا دعوى ان الالتزام متاخر عن المطابقة غير معقول فى المتضايفين وفى العمى لانه عدم البصر وتعقل البصر متقدم وقيل على حصر الدلالة المذكورة فى الثلثة انه نقض لان لفظة هذا اذا اشير بها الى المركب من الابوة والبنوة تدل على المجموع بالمطابقة وعلى احد الجزئين بالتضمن وكل جزء يستلزم الاخر لامتناع تعقل البنوة بدون الابوة فاللفظ يدل على كل واحد باعتبار الجزئية و بواسطة لزوم احد الجزئين للاخر فهو لا باعتبار الجزئية فليس تضمنا لعدم اعتبار حيثية الجزئية ولا مطابقة لعدم كونه موضوعا له وليس بالالتزام لعدم الخروج واجيب بان المراد بالخروج عدم حيثية العينية والجزئية فيكون دلالة اللفظ على الابوة اللازم وللبنوة التزاما فان الابوة وان كانت داخلة لكن ليست دلالة اللفظ عليها باعتبار الجزئية واقول هذا الجواب لو صح يستلزم ان يكون دلالة لفظ ضرب على الحدث التزاما اذا اطلق ولم يذكر الفاعل المخصوص فانه قد حقق ان معنى النسبة المخصوصة كالمعنى الحرفى لا يفهم الا بعد ضم الفاعل

لا يشترط فى الدلالة الدراية

منع حصر الدلالة الثلث

هذا

الطوفى

~~المخصوص فانه قد حقق ان معنى النسبة~~ زائد فاذا اطلقنا ضرب الحدث لا التزاما او اطلق ولم يذكر الفاعل المخصوص من غير ذكر فاعل مخصوص يفهم الحدث والزمان بدون النسبة فدلالة ضرب على الحدث مثلا ليس بمطابقة وهو ظ وكذا ليس بتضمن لعدم فهمه فى ضمن الكل وكذا ليس بالالتزام لعدم الخروج وكذا يلزم النقض على العين المشترك بين المعانى المشهورة بحسب الوضع فانه اذا اطلق يفهم جميع المعانى وليست دلالة العين على المجموع مطابقة لعدم الوضع للمجموع ولا تضمنا وهو ظاهر ولا التزاما لعدم اللزوم وقد اورد النقض بضرب على حصر الدلالة على ما اشرنا واجاب بان المراد الاطلاق الصحيح وضرب حين اطلق اطلاقا صحيحا يكون الحصر بحاله ونوزع بان دلالة لفظ ضرب على الحدث قبل ذكر الفاعل هذه الدلالة ليس باعتبار الجزئية ولا الكلية فبطل الحصر ويمكن ان يقال ان دلالة ضرب على الحدث من غير ان يفهم فى ضمن الكل ليست من حيث الاطلاق الصحيح مع قصد افادة المعنى فى ضمن التركيب وفيه ان الزمان يفهم مرة واحدة من ضرب سواء كان قبل الفاعل او بعده فيلزم ان لا يكون داخلا فى الاقسام ويمكن ان يقال ان المراد بقولهم فى ضمن الكل فى ضمن قصد الكل ولا شك ان الزمان يفهم باعتبار قصد الكل من اللفظ حين الافادة على انا نقول لا نم انا اذا التفتنا الى الابوة والبنوة دفعة واحدة بلفظة من الابوة والى البنوة ومن البنوة اليها بل نقول يلزم الترجيح من غير مرجح من انهما حصل الالتفات الى الاخر وهذا السند مبنى على ما قاله العلامة التفتازانى لكن ليس بصحيح لان التفاوت غير لازم بل نقول المعتبر الدلالة المعتبرة ودلالة اللفظ الموضوعة للابوة والبنوة على احد الجزئين بواسطة

غيرصح

لزوم للآخر غير معتبر والدال بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزئه الدلالة
على جزء معناه اعتبر في الافراد والتركيب الدلالة المطابقية لانها
الاصل والعمدة ثم ان القصد المعتبر ان كان قصد الواضع يكفي ان
يقال ان لم يدل جزؤه على جزء معناه وان اريد قصد المستعمل فاذا
قراء القرآن يحكم على ابن الاخشيد من غير ملاحظة المعنى مفردا ولك
ان تختار ان المراد القصد حال التخاطب وفيه انه يلزم ان يكون المركب
اذا اريد به المعنى المجازي البسيط مفردا باعتبار اصل معناه الا ان يعتبر
الحيثية واعلم ان الدال بالمطابقة يعم الحرف ايضا فيكون مفردا او
مركبا الا ان يقال لما كان معنى الحرف في غيره كانه لم يدل عليه مطابقة
قال الشيخ نجم الائمة الرضي قدس سره معنى الحرف بينهم ضمنا في الغير وقد
يفهم من الحرف مطابقة كما اذا كان ذلك الغير لازما للاضمار مثل همزة اضرب
ونون نضرب على معنى الضمير اللازم اضمارهما وقد يكون الحرف دالا
على معنيين كل منهما في كلمة كحروف المضارعة الدالة على معنى في الفعل
ومعنى في الفاعل والاغلب في معنى الحرف ان يكون معنى الاسماء الدالة
على المعاني دون الاعيان وقد يكون دالا على العين كالهمزة في اضرب
ونون نضرب وتاء يضرب فانها تفيد معنى الفاعل بعد الافعال
هذه عبارة الشيخ نجم الائمة الرضي وفيه انه يلزم ان يكون معنى الحرف
مستقلا لكنه ملتزم لذلك لان مرتبة الحرف قد يكون مستقلا لكن معناه
يكون في غيره حيث هو جزؤه اي لم يقصد بجزئه الدلالة حيث هو جزؤه كالحيوان
الناطق اذا كان علما للشخص الانساني فانه لا يقصد بجزئه الدلالة على مدرك
الكليات وان كان دالا بحسب اصل الوضع وفي العبارة مسامحة فان الحيوان

يكون ح

حال

علمي ح

حال الجزئية دال على جزء المعنى لكن لا باعتبار انه جزؤه وهذا القيد لادخال
العلم المذكور ومركب ان قصد اي الدال بالمطابقة ان يقصد بجزء منه الدلالة
على جزء معناه باعتبار انه جزؤه فهو مركب في اللفظ الواحد يكون مفردا و
مركبا من حيثيتين والمفرد جزئي حقيقي ان منع نفس تصوره من الشركة الكلية
والجزئية من صفات المعاني وقد تجعل من صفات الالفاظ كما ان الافراد
والتركيب من صفات الالفاظ وتجعل من صفات المعاني تسمية للدال باسم
المدلول او تسمية للمدلول باسم الدال واجراء حكم المعنى على اللفظ وبالعكس لشدة
ارتباطهما شايع ثم المراد بالمنع عدم امكان فرض الشركة وقيد النفس لئلا
يدخل مفهوم الواجب اذا لوحظ مع برهان التوحيد في حد الجزئي فانه
يمنع تصوره من الشركة ولكن لا يمنع نفس تصوره وكذا نقائض الامور
الشاملة كاللاشيء مثلا اذا عبر عنه بلفظ مفرد فانه مع ملاحظة عموم
النقيض لا يتخصص ولا يستحيل ان يجوز العقل حمله على كثيرين وكيف لا
وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية ولو صح ذلك يلزم اذا عبر عن مجموع
المركب من اللاشيء وعموم النقيض والواجب في برهان التوحيد بلفظ ان
يكون جزئيا وايضا ان اللاشيء اذا اريد بالامكان فكيف يخرج عن
حد الكلي الا ان يراد باللاشيء المعدول لا السلب ان قلت لا يمكن التعبير
عن النقائض بمفردات وح لا يصح التعبير عن الواجب مع برهان التوحيد
بمفرد فلا ينتقض الحد قلت الكلية مثلا لا تختص بالمفرد فان القوم صرحوا
بان المعرف كلي مطلقا والكاسب والمكتسب لا يكون الا كليا ولعل
ذكر النفس اشارة الى دفع توهم خروج اللاشيء عن تعريف الكلي ودخوله
في تعريف الجزئي ويمكن ان يقال ان ذكر نفس التصور اشارة الى ما قيل

مفرده

ان الانسان لا يمنع عن الشركة مطلقا انما التفاوت في نفس التصور
مثلا اذا ادرك بالحس يكون جزئيا واذا ادرك بالعقل يكون كليا
فالكلية والجزئية انما هما من نفس التصور لا من المتصور ولهذا قيل
ان علم الله تعالى لا يكون جزئيا لانه لا حس هناك وفيه بحث اذ نحن
نعلم ذواتنا على وجه جزئي مع عدم ادراكنا لها بالحس الا ان يقال الجزئية
والكلية انما هما في العلم الحصولي وكلي ان لم يمنع اي لم يمنع نفس تصوره
عن تجوز الشركة وانما اخر الكلي مع ان الكلي المقصود بالذات ليتصل
بالتقسيمات الآتية وايضا الكلي عدمي وتعقل العدمي انما هو بملاحظة
الوجودي والكلي اما ان يكون نفس الماهية اي تمام ماهية المعقولة وافراده
فلا يدخل في التعقل وانما قيدنا بها اشارة وهمية او حسية او داخلا
فيها الكلي بالقياس الى ما تحته اما ان يكون عين الشخص مع قطع النظر
عن التشخص على قول من يقول بخروج التشخص للشخص وما هم الا بعض المتاخرين
او مطلقا فان النوع عين الشخص او جزءه والجزء ينقسم الى ما يكون تمام المشترك
بالنسبة الى الماهية وغيرها والى ما لا يكون كذلك فالاول وهو تمام المشترك
بالنسبة الى الماهية وامرها كالحيوان فانه اذا سئل عن الانسان والبقر مثلا عما هما
يكون جوابا وهو تمام الجزء المشترك بينهما ~~وكذا الجسم اذا سئل عن الانسان~~
~~والحجر جواب وهو ان تمام الجزء المشترك~~ وكذا الجسم اذا سئل وهذا
المعنى اعني ما يكون جزء الماهية وتمام المشترك بينها وبين ماهية اخرى
يسمى جنسا واذا كان جوابا عن الماهية وجميع المشاركات فيه يكون جنسا
قريبا واذا لم يكن كذلك يكون بعيدا والقسم الثاني اعني الجزء الذي
لا يكون تمام المشترك يسمى فصلا وهو ان كان مميزا للماهية عن جميع المشاركات

في الجنس القريب يسمى قريبا والا فهو بعيد والى ما ذكرنا مفصلا اشار
المصنف بقوله اما جنس او فصل ولما تم الداخل الى القسمين اشار الى
القسم الثالث للكلي وهو الخارج بقوله او خارجا عنهما وهو
ينقسم الى ما يختص في الماهية والى ما لا يختص كالكاتب والماشي
بالنسبة الى الانسان فالاول يسمى خاصة والثاني عرضا عاما واشار
اليهما المصنف بقوله اما خاصة او عرضا عاما وبقي الكليات الفرضية
خارجة عن الاقسام معتبرة في المقسم لقيد المعتبر وبقي تقسيم الكلي
الى الخمس صحيحا الا ان هنا بحثا آخر وهو ان تقسيم الكلي الى الخمسة
كتقسيم الجنس الى الانواع او العرض الى الاقسام فيلزم تقسيم الشي الى نفسه
لان الكلي جنس مثلا للكليات فكانه قال الجنس اما جنس وهذا السوال
اورد على تقسيم الشي الى نفسه واقول هذا السوال اما ان يحمل على ان
السائل فهم من الماهية التي جعلت مقسما الماهية لا بشرط بمعنى ان
المقسم عينه لا فرده فاذا جعل قسما يلزم تقسيم الشي الى نفسه والى غيره
او يحمل على ان الماهية فرد للماهية من حيث هي هي وفرد الشي اخص منه
فلا يصح تقسيم الاخص فان حملنا على الاول لا يصح الجواب بان النوض
اعتبارات الماهية فان الماهية لا بشرط لا يمكن اعتبارها بشرط لا
وان حملنا على الثاني فالجواب في غاية الظهور وهو ان المقسم هو فرد
للجنس مثلا او للماهية لا بشرط لا نفس مفهوم الجنس ولا مفهوم لا بشرط
والجنس ليس اعم مطلقا من المقسم بل الكلي اعم مطلقا وان كان نفس
مفهوم الكلي يصدق عليه الجنس بحيث يحصل قضية طبعية والكلي لا ما اعتبار
لهذا الصدق في العموم والخصوص مثلا مفهوم اللاشي شي مع ان الشي

مباين للاشي وكذا النوع صادق على الانسان مع انه مباين له لانه لا يصح
ان يقال بعض الانسان نوع بل يصدق لاشيء من الانسان بنوع وكذا
يصدق لاشيء من النوع بانسان وح يقال المقسم في تقسيم الماهية يصدق
الماهية المطلقة عليها كما قلنا وهو مقسم مثلا الى الانسان المطلق والى
الانسان المقيد بالناطق والى المقيد بعدم الناطق وهذا التقسيم صحيح لا
يحتاج ان يقال منه ان هذا ليس تقسيم بل باعتبارات الماهية كما قال
السيد السند المحقق الشريف قدس سره وغيره وعلى ان لقائل ان يقول
المقسم اعتبار الماهية لكن جعل المقسم مفهوم الماهية من حيث هي للكل
ماهية ينافي ظاهر عبارات القوم فانهم بعد ما بينوا ان ماهية كل
شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للماهية
بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة وظاهر كلامهم يقتضي انها
اعتبار الاعتبارات ~~ثلثة وظاهر كلامهم يقتضي ان اعتبارات~~ بالنسبة
الى كل ماهية نعم ان قلنا ان كل ماهية منقسم للاقسام الثلثة يلزم
تقسيم اللاشيء الى الاقسام ولما لم يكن هذا صحيحا لان المقسم اخص من المقسم
باعتبار الحمل المتعارف حملوا هذا على الاعتبارات دون التقسيم
وان صح حمله على التقسيم باعتبار حال الماهية واجاب بعض المحققين
بانه يمكن ان يجعل قسما للماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره
لان الانسان مثلا وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل ينظر اليه من
غير نظر الى هذا الاعتبار ويقسمه الى المقيد بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحو
الآخر فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم هو مفهوم الانسان المعتبر على
هذا النحو ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو اعني من هذا

النحو

النحو

المفهوم وان كان هو بعينه هو فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة الانسان
الى الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان الذي هو المقسم كلي في الواقع
وكذا قسمته الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم هو
طبيعة الانسان وهو انسان معلوم في الواقع وانما يلزم قسمة الشيء الى نفسه
لو قسم الانسان مع الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم طبيعة
الانسان الى نفسها اقول هذا ليس بقسمة والا يلزم صحة قسمة اللاشيء
الى الاقسام فانه يصح الاعتبارات المذكورة فيه ولهذا قالوا باعتبارات لا
لا بالتقسيم لان القسم اخص من المقسم بحسب الحمل المتعارف والخارج
اما لازم للماهية او للوجود والمنطقيون سموا الخاصة مثلا الى اللازم
ومفارق لا باعتبار ان الخاصة اللازمة للازم وليظهر جريان القسمين
في كل من الخاصة والعرض العام اذ على تقدير قسمة الخارج الى اللازم
الماهية والوجود لا يلزم تحقق الماهية في الخاصة مثلا بخلاف ما
اذا قسمنا الخاصة الى القسمين والعرض كذلك ولازم الماهية في الخاصة
مثل اول زوج للاثنين ولازم الوجود كالاحراق للنار وفي العرض
مثل الزوجية للاربعة ومثل الحرارة للنار فانه لازم للوجود وا
الخارجي او مفارق وهو الذي يفارق الماهية كالكاتب بالفعل
بالنسبة اليه والمفارق اما سريع المفارقة والزوال كالصفرة
في الانسان الوجل او الحمرة في الخجل او الصفرة المطلقة والحمرة المطلقة
او بطيئها اي المفارقة كالعلم في الانسان والكتابة فان الاول
عرض بطيء الزوال والكتابة خاصة بطيء الزوال وفي الحصر نظر لان
المفارق قد لا يزول اصلا كالملكة العارضة للانسان فانه لا يزول

قع

رات

لازم و

اصلا فلا يكون بطيء الزوال ولا سريعه الزوال وكذا التجرد العارض
للنفس بعد مفارقة البدن مفارق لا يزول اصلا على مذهب الحكيم
ان قلت المفارق هو الذي يعرض ثم يفارق والمفارقة على قسمين
فيصح الحصر قلت ح يلزم الواسطة بين اللازم والمفارق اذ التجرد عن
البدن الخارجي ليس بمفارق ولا لازم اذ لو كان لازما لم يكن متعلقا
بالبدن اولا وليس بمفارق اذ لا يزول بعد اللحوق وسهل الزوال او
عسره الاول في الخاصة كالصفرة مطلقا والثاني في الكتابة والعلم ثم
ان هذا التقسيم مذكور في الكتب المنطقية وليس فيه فائدة معتدة بها الثاني
الكتابة والعلم ثم ان هذا التقسيم مذكور في الكتب من وجوه تقسيم الالفاظ
اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو المسمى الاداة لما كان وصف
الكلية والجزئية من صفات المعاني حقيقة لم يصرح باللفظ في تقسيم المفرد
اليهما والتقسيم الى الاقسام الثلاثة لما كان من اوصاف اللفظ صرح
باللفظ المعهود بالافراد اي اللفظ المفرد ان كان دلالته على معناه مشروطا
بضم لفظ آخر اليه فهو الاداة مثلا دلالة من على معناه مشروط بضم البصرة
اليه مثلا بخلاف دلالة ذي فان له معنى مفهوم من لفظه الا انه اتفق
انه لا يطلق الا مع المضاف اليه وفيه بحث لان الفعل ايضا لا يفهم
تمام معناه الا بضم الفاعل المخصوص وايضا دعوى ان كل حرف لا يفهم
الا بشرط ضم لفظ آخر بخلاف كل اسم وفعل منظور فيه ويمكن ان يقال
ان الفعل له دلالة مستقلة باعتبار الحدث مثلا وهذا هو القدر المكفي
في الاستقلال وان الحرف لا يدل على المعنى بدون ضم لفظ آخر اصلا و
الاولى ان يقال اللفظ المفرد ان لم يكن معناه آلة لمعنى آخر فهو الاداة وهو المعنى

بعدم



85

بعدم الاستقلال او عدم الاستقلال اي ملتفتا بالذات لانه تابع
لمعنى آخر وتفصيل الكلام في المقام انهم قالوا في تعريف الحرف بانه
ما دل على معنى في غيره وهو المرضي عند الشيخ وبانه ما لا يستقل في دلالته
على معناه بل لا بد من ضم لفظ آخر اليه حتى يدل وبانه ما لا يكون معناه
مستقلا كالرابطة في القضية فانه آلة لملاحظة الغير ولا يكون مقصودا
في نفسه والتحقيق ان الاولى ان استقلال المعنى بان يكون مقصودا بالذات
فعلى التعريف الاول يجوز ان لا يكون الفعل غير مستقل معنى ويجوز
ان يكون الحرف مستقلا وكذا على التعريف الثاني فانه يصح ان
يكون المعنى في استفادته مشروطا بضم لفظ ويكون مستقلا وكذا
يمكن ان يكون المعنى مستفادا من لفظ بلا اشتراط انضمام لفظ آخر
ولا يكون مستقلا وعبارة المص يلايم التعريف الثاني وان لفظ
الاداة يلايم التعريف الثالث وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته
على الزمان المعين من الازمنة الثلاثة فهيئة الثلاثي المجرد والمزيد
والرباعي المجرد والمزيد كضرب واخرج ودحرج وتدحرج تدل على الزمان
الماضي وكذا يضرب ويخرج ويدحرج وههنا كلام لان مادة ضرب لفظ
وصيغته وهيئته غير لفظ وهم قالوا ان المجموع المركب من المادة والهيئة
هو الفعل ويلزم ان لا يكون لفظا لان المركب من اللفظ وغير اللفظ غير اللفظ
وايضا مادة ضرب تدل على معنى وليس باسم ولا فعل ولا حرف وكذا الهيئة
ان كان لفظا اما عدم كونها فعلا وحرفا فظ واما عدم كونها اسما فلان
الاسم له مادة وهيئة على ما صرحوا تامل والا فهو الاسم اي المفرد ان لم
يكن اداة ولا فعلا فهو اسم وفيه بحث اذ الكلي يلزم ان يكون اسما اذ لا

لايحتاج فهم معناه الى ضم لفظ اخر اليه وذلك ان يقول ان الكاس اذا كان
من الكون الناقص لايفهم منه معنى اصلا وفيه ان هذا مكابرة نعم اذا
قلنا بعدم الاستقلال بمعنى الالية فالكاس يكون اداة واما اذا فسرنا
بانه لايفهم منه معنى الا بشرط الضم فكونه اداة محل نظر وكذا الافعال الناقصة
فانها افعال على اصطلاح النحاة واداة على اصطلاح المنطقيين اعلم ان
التقسيم المذكور ان حملناه على اصطلاح المنطقيين فالمناسب بدل الفعل الكلمة
والكلمة وان حملناه على اصطلاح النحاة فاللايق بدل الاداة الحرف التقسيم
الثالث للفظ والمعنى ان اتحد فهو العلم في عرف النحاة سمي بذلك لانه
علامة دالة على التشخص والجزئي الحقيقي في عرف المنطقيين اعلم ان معنى الاسم ان
كان مشخصا فان كان وضعه ايضا مشخصا يسمى علما وان لم يكن وضعه
مشخصا فالقرينة ان كانت الخطاب او التكلم او الغيبة فالمضمر
وان كان غير ذلك فاما حسية وهو اسم الاشارة او عقلية وهو الموصول
ثم ان المفهوم من كلام الشيخ الرضي ان يا ء يضرب حرف يدل على
فاعل مشخص فيلزم ان يكون ضميرا على قول المص لم يذكر الموصول مع عداد
ما دل على التشخص فلعله بناء على ان قرينة تعين المراد في الموصول لايفيد
الجزئية فكانه ليس داخلا في الجزئي وفيه ان اكثر الاعلام الذي ما رايناها
معانيها لا تتشخص عندنا وايضا المعاني الجزئية عند التحقيق اشخاص نعم الوضع
منها عام كالضماير فيلزم دخولها في المضمر مثلا ويكون واسطة وكذا
اسماء الاشارة ولعل المص حسب ان اسم الاشارة موضوع لامر كلي على ما
حسبه جماعة وهو ايضا ليس بصواب اذ لا فرق بين الضماير واسم الاشارة
ان تشخص المعنى المضمر والعلم يجمع مع الاشتراك والمراد فيه فلا ينافي جعله

والمفرد

٥١

في مقابلة المشترك والمرادف الا ان يعتبر تغاير الحيثية قد علمت الفرق
بين العلم والمضمر فان العلم معناه متشخص ووضعه كذلك والمضمر معناه
متشخص ووضعه كذلك عام والمتواطي ان تساوت افراده الذهنية
والخارجية في حصوله وصدقه عليها وانما سمي متواطيا لان افراده
متوافقة في معناه من التواطؤ وهو التوافق كالانسان والشمس اذ
هو متوافق في الافراد والمشكك ان اختلفت افراده فيه بالاولوية
كالوجود فانه اولى في الواجب من الممكن والاقدمية كالوجود
ايضا والاشدية كالسواد فانه في بعض افراده اشد ومعنى
الاشدية في الاسود ان يكون الاسود بحيث يوهم فيه زيادة
افراد السواد وانما سمي مشككا لان افراده مشتركة في اصل معناه
مختلفة باحد الوجوه الثلاثة فالناظر ان نظر الى جهة الاشتراك
خيل له انه معنى واحد وان نظر الى جهة الاختلاف اوهمه انه معان
متعددة ومقابلاتها اي مقابلات الاولوية والاقدمية و
الاشدية هي عدم الاولوية والاقدمية والاشدية اعني الاحرية
والمتاخرية والاضعفية والتفاضل باعتبار التضايف وان تكثرا
اي تكثر اللفظ والمعنى فهي المتباينة سواء تعاند الموضوعان كالسواد
والبياض الذين لا يجتمعان اولا اي لا تعاند ان في الاجتماع
كالذات والصفة كالجسم وبياضه وان اتحد المعنى خاصة
دون اللفظ فهي المرادفة والمعتبر في الترادف اتحاد المعنى
بحسب نوع من الوضع مثلا اذا اشير بهذا الى زيد لا يكون مرادفا
مع ان معناهما واحد وكذا كاف الخطاب لا يكون مرادفا لزيد

وان اتحد اللفظ خاصة اي تعدد المعنى دون اللفظ فهو المشترك لكن
لا بد من اعتبار تعدد الوضع فان هو مثلا مشترك بحسب الاطلاق اي
وضع لهما معا بالنسبة الى كل واحد منهما اي تعدد الوضع ولا يكون
النقل والعلاقة معتبرا كالقرء للحيض والطهر والجون للبياض و
السواد والمجمل بالنسبة اليهما معا اي اذا اطلق لفظ القرء بحيث يكون
محتملا لهما يسمى بهذا الاعتبار مجملا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم
استعمل في الثاني من غير نقل بان لا يترك معناه الاول بل يستعمل فيه
ايضا يسمى حقيقة ان استعمل في الاول ومجازا ان استعمل في الثاني
وهو المنقول اليه كالاسد فانه وضع اولا للحيوان المفترس ثم استعمل
في الرجل الشجاع لعلاقة بينهما وهي الشجاعة واستعماله في الاول بطريق
الحقيقة وفي الثاني بطريق المجاز وهذا يدل على ان الحقيقة لا تحتاج الى
الاستعمال بخلاف المجاز مع انه ليس كذلك لان الحقيقة ايضا فرع
الاستعمال ولهذا قالوا ان المجاز لا يتوقف على ان يكون له حقيقة
ان لم يغلب فيه اي في الثاني والا فهو المنقول اللغوي كالقارورة
فانه كانت موضوعة لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلت الى الزجاجة او الشرعي
ان كان الناقل شرعا كالصلوة والصوم فانهما اشتهرا في غير ما كان
معانيهما اللغوية فان الصلوة كانت مثلا بمعنى الدعاء ثم صارت
مستعملة في الاركان المخصوصة وكذا الصوم اي كان امساكا مطلقا
ثم صار غالبا في الشرع في الامساك المخصوص او العرفي ان كان الناقل
العرف الخاص كاصطلاحات النحاة مثل الكلمة فانها كانت بمعنى الجرح
ثم نقلت الى اللفظ الموضوع المفرد فان اللسان قد يكون جرحا اقوى من

السنان او العرفي العام كالدابة فانه كان لكل ما يدب على الارض
ثم نقله العرف العام الى ذوات القوائم الاربع او الفرس ان غلب في
المعنى الثاني لا يحتاج اليه فانه يفهم من قوله والا في مقابلة قوله ان
لم يغلب ويؤيده انه لا يوجد في بعض النسخ الا ان فيه بحثا اذ لو
نقل اولا ولم يغلب استعماله ان لا يكون منقولا وكان النقل لمناسبة
اي لا بد من الغلبة والمناسبة في المنقول فان النسبة بين الدعاء والاركان
المخصوصة ظاهرة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة كجعفر المنقول من النهر
الصغير من غير ملاحظة نسبة ثم ان المستفاد من كتب المنطق ان النقل سواء
كان لمناسبة او لا ينقسم الى شرعي وعرفي ويدخل فيه المرتجل ايضا الرابع
من التقسيمات اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه وكان معناه راجحا
فهو الظاهر والقدر المشترك بينهما اي اللفظ ان لم يحتمل غير ما اريد منه فهو
النص وهو الراجح المانع من النقيض اي من غير ارادة المعنى المضاد
مثلا الاسد يحتمل ان يراد منه الحيوان المفترس والرجل الشجاع فاذا
تعين ان المراد هو الاول دون الثاني يسمى نصا وان احتمل غير معناه
وكان معناه راجحا فهو الظاهر والقدر المشترك بينهما اي بين النص و
الظاهر وهو مطلق الرجحان اي الراجح المطلق اعم من ان يكون بالغا
حد امتناع النقيض او لا المحكم فالمحكم يعم القسمين النص والظاهر وان
تساويا ان لم يكن راجحا بين معنى اللفظ في كونهما مقصودين من اللفظ
فهو اي اللفظ المفيد المجمل وفيه ان اللفظ ح لا يفيد الا ان يقال قد
لا يتفاوت المقصود في ارادة كل واحد من المعنيين ح فيصح اطلاق مثل
هذا اللفظ مثل ثلثة قروء اذ اصح الحكم بالطهر والحيض والاولى ان يقال

المراد بالمفيد ما يقصد به الافادة في الجملة وح يعم المحمل والمأول فح
مرجوح الظاهر المأول اي اللفظ بالنسبة الى المعنى المرجوح يسمى مأولا ايضا
او له رجعه واول الكلام تاويلا وتاول له فسره وغيره والتاويل
عبارة الروماء والتعذر لمشترك بينه اي بين المأول اي بين المحمل وهو نفي ايضا
المتشابه ووجه تسمية المتشابه به ظ التقسيم الخامس اللفظ المركب المستعمل
في المعنى الحقيقي اوان المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي ان كان
تاما يصح السكوت عليه ودل على طلب الفعل وهو تحصيل الوجود او
العدم كما قاله المص في النهاية فيشمل الامر والنهي لان الدلالة على
طلب الفعل يعمهما ويرشدك الى هذا ان ابن الحاجب في مختصره حين
اراد اخراج النهي عن تعريف الامر قال غير كف بعد قوله دل على طلب
فعل ووجه المناسبة بين الامر والنهي ح حيث حتى ان النهي ايضا طلب
كف فهو بمضمونه قريب الى الامر دلالة اولويه صيغه وح يخرج الفعل المستعمل
في معنى الامر كقوله تعالى كتب عليكم الصيام اي صوموا فبعد تعميم المقسم و
اخراجه عن معنى الامر بعقد الوضعية يلزم او خالها في التنبيه وهو غير لائق
وكذا كل المركبات المستعملة مجازا فهو الامر الظ ان المص قدس سره
يذكر الامر الذي اصطلح الاصوليون والشيخ الرضي رحمه الله قال الامر كل
ما يصح ان يطلب به الفعل بحذف حرف المضارعة سواء طلب به الفعل
على جهة الاستعلاء وهو المسمى امرا عند الاصوليين او طلب به الفعل على
وجه الخضوع من الله وهو الدعاء او من غيره وهو الشفاعة او لم يطلب
به الفعل كالاباحة والتهديد هذا عبارة الشيخ الرضي وفي المطول ما دل على
الطلب هو الامر سواء كان صيغة مقترنة باللام نحو ليحضر زيد وغيرها

ل

وتقدم

ل

عليه

الفرق ... طلب ... الامر ... الطلب ...

ﻫ

نحو اكرم عمرا او رويد بكرا فهذه الصيغ الثلث فهو الامر هذا
عبارة المطول ما دل على الطلب ~~ما دل على الطلب~~ فعلى هذا ظاهر كلام الشيخ الرضي
يقتضي ان الامر عند اهل العربية يعم الطلب وغيره لكن يختص بصيغة
خاصة هو المضارع المحذوف منه حرف المضارعة على وجه اعتبره
علماء التصريف بخلاف كلام المطول وكلام المص ايضا يخالف
كلام الشيخ الرضي حيث جعل الامر في اصطلاح الاصوليين مختصا بالفعل
المضارع المحذوف منه حرف المضارعة ويقارن الاستعلاء
والمص يعممه كما يقتضي كلامه حيث جعل الامر باللام داخلا في الامر
فكلام المص لا يصح على كلام اهل العربية على ما ظهر من كلام الشيخ الرضي
والعلامة التفتازاني ولا على كلام الاصوليين والمخالفة بين كلامي
المطول والشيخ الرضي ظ لا يخفى قال الشيخ الرضي ان فعل الامر اعم
من الغايب قلت لانه ان لفظ الامر في اصطلاح النحاة اعم من
الغايب اذ مرادهم بالامر الامر المطلق وقولنا المطلق قيد حصصه
من الامر المضاف الى الشيء اي امر الغايب ويمكن ان يقال ان
المقسم هو المستعمل في معناه حقيقة والمراد بالادلة في تعريف الامر
الملحوظ بالنظر الاول كما يفهم من كلام صاحب المفتاح حيث قال السابق
في اخبار الكلام الجزء والطلب ان قلت الطلب كذلك لا ينحصر في الامر
فلا يصح التقسيم قلت قال العلامة التفتازاني في المطول انواع الطلب
كثيرة وعلى ما ذكر المص منه التمني والاستفهام والامر والنهي والنداء
لانه اما ان يقتضي كون مطلوبه ممكنا اولا والثاني التمني والاول
ان كان المطلوب حصول امر في ذهن الطالب وهو الاستفهام وطلب كالفـ

وان كان المطلوب حصول امر خارجي فان كان ذلك الامر منتفيا
فيه فهو التمني وان كان ثبوته فيه فان كان باحد حروف النداء
فهو النداء والا فهو الامر هذا كلامه ويتحصل منه ان طلب الفعل في الخارج
منحصر في الامر والنهي والنداء والمعه حمل الفعل في تعريف الامر على تحصيل
الوجود والعدم الخارجيين كما هو المتبادر من الاطلاق سيما في محاورات
الشرع فما بقي نقضا على تعريف الامر الا النداء لان النهي ايضا خرج
بقيد الاولوية والنظر الاول في صيغة اعني ادعوا واريد الحبس على الطلب
وايضا النداء يحصل بالمفعول به والنظر الاولى في المركب الى طرفيه
تامل ان قارن الاستعلاء بان يكون الطالب مستعليا وهو منحصر
في الامر الذي للوجوب قال السيد قدس سره في حاشية المطول المستفاد
من كلام المفتاح ان الطلب على جهة الاستعلاء يختص بالوجوب لكن
المفهوم من المطول ان الدال على الطلب على جهة الاستعلاء يعم الندب
ايضا والالتماس اي المركب التام الدال على طلب الفعل دلالة اولية
التماس ان قارن التساوي ومنه المركب السوال والطلب والدعاء ان
قارن الخضوع من الله تعالى كما هو الظاهر ولهذا قال الشيخ الرضي ان كان
من عنده تعالى يكون شفاعة اعلم ان الظاهر ان صيغة الامر عند اهل العربية
على ما علمت يعم اقسام الطلب بل غير الطلب ايضا الا ان يقال بامر
كان باعتبار المعنى الحقيقي والى ربي وانت تعلم انه خلاف الظاهر
وعند الاصوليين اما للوجوب وهو المشهور او للندب او للقدر المشترك
بين الوجوب والندب وقيل غير ذلك لكن لم يقل احد منهم بعموم الصيغة
للدعاء والالتماس قال العلامة التفتازاني في المطول اختلف الاصوليون

حكره

في ان صيغة الامر لماذا وضعت فقيل للوجوب وقيل للندب وقيل
للقدر المشترك بينهما لفظا وقيل بالتوقف بين كونها للقدر المشترك
وبين الاشتراك اللفظي وقيل هي مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
موضوعة لكل منها وقيل للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن والاكثر
على كونها حقيقة في الوجوب ولما لم يكن الدلايل مفيدة للقطع بشيء من
ذلك لم يجزم المص بشيء واشار الى ما هو الاظهر عند اهل العقل لقوة
اماراته فقال والاظهر ان صيغة الامر موضوعة لطلب الفعل استعلاء
لتبادر الفهم عند سماعها الى ذلك وقد يستعمل صيغة الامر لغير طلب
الفعل استعلاء كالاباحة نحو جالس الحسن او ابن سيرين والتهديد والتخويف
نحو اعملوا ما شئتم والتعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله والتسخير نحو كونوا
قردة خاسئين والاهانة نحو كونوا حجارة او حديدا والتسوية نحو اصبروا
او لا تصبروا وهو غير الاباحة لان المخاطب في الاباحة كانه توهم انه لا يجوز
الاتيان بالفعل فابيح له واذن له في الفعل مع عدم الحرج في الترك
وفي التسوية كانه توهم ان احد الطرفين انفع وارجح بالنسبة اليه فرفع ذلك
وسوى بينهما والتمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي والدعاء نحو
رب اغفر لي والالتماس هذا عبارة المطول والدعاء والالتماس
معدودان في الجمع ذو المص لما ذكر الاستعلاء ناسب ذكر التساوي والالتماس
كما فعله المنطقيون في تصانيفهم والا اي وان لم يدل على طلب الفعل دلالة
اولية فهو اي المركب التام التنبيه ان كان انشاء كما اشار بقوله ان لم يحتمل
الصدق والكذب فيدخل في التنبيه صيغ العقود كبعت واشتريت وافعال
المدح والذم وبعض اسماء الافعال وهو اي التنبيه جنس والمراد به ما يشمل الشيء

وهو الطلب على جهة الاستعلاء
وقيل هو مشترك بينهما صح

الاباحة

المنطقيون

من قولهم لا النفي الجنس للتمني وهو محبة حصول الشيء سواء انتظره المحب
وترجيه او لا والترجي ارتقاب الشيء لا وثوق بحصوله والتعجب مثل
ما احسن زيدا والنداء نحو يا الله اقول في جعل النداء في المركب التام
المبحوث عنه نظر لان النداء انما يحصل بكلمة يا وزيد فالمركب
بالحقيقة مركب من الفعل والفاعل والمفعول وقد يقال وكذلك
صيغة التعجب لا تتم الا بالمفعول ويمكن ان يقال ان صيغة التعجب ما
احسن وقد يقال ان النداء هو الدعاء وليس المراد بالنداء
نحو يا زيد والعرض نحو الا تحبون ان يغفر الله لكم في القاموس
العرض طلب بلين والقسم والله انه كذا والمص ذكر بعض اقسام البنية
ولم يتعرض للباقي لعدم اعتنائه بالذكر او الاكتفاء بالشهرة لا يقال
الفعل في مثل اضرب مثلا موضوع للاخبار واستعماله في الانشاء
والانشاء باللام لانا نقول الفعل بدون حرف الاستفهام
موضوع لمعنى وبعد دخول حرف المذكور يكون حقيقة في الاستفهام
كما ان لفظ رجل موضوع لمعنى وبعد دخول اللام يتعين هو حقيقة في
الجالس على ان النداء الذي ذكره المص اقرب الى المجاز فان ادعوا
وضعت للاخبار قبل النداء وليس بعده والامر باللام يحكى او يقال له
في الامر عند المص والنهي داخل فيه على ما اشرنا اعلم انا اخرجنا
الاستفهام على الامر باعتبار ان الامر طلب امر في الخارج ومع يتوجه
النقض بفهمني وعلمني فانه لا يصدق عليه ما يدل على طلب الفعل
الخارجي او لا فرق بين هل زيد قائم وفهمني زيد قائم ومع يقال
في الجواب ان صيغة فهمني بمادته يقتضي الفهم في ذهن الطالب او يقال

ان

ان ما في المتكلم خارج عن الصيغة والمراد الدلالة بنفس الصيغة او يقال
ان الواضع لاحظ في وضع الاستفهام الفهم بخلاف الامر على انه
قد يفرق بين هل زيد قائم وبين فهمني زيد قائم بان الاول ليس دلالته
بالنظر الاول بخلاف فهم ولا ينتقض على ما قررنا تعريف النهي
بالكف فان دلالة الكف اولية بخلاف النهي ولا يحتاج الى
ان يقال ان النهي يدل على الكف اللازم من الصيغة والامر في الكف
يدل على الكف عن مبدا الاشتقاق او يقال الكف ملحوظ في وضع النهي
دون الامر او يقال ان الكف في النهي خصوص الصيغة او يقال الكف
المستفاد من النهي معنى كلمة لا وهو كف جزئي بخلاف مبدا
الاشتقاق فانه كلي مستقل في الكف قال المص في النهاية التمني
والترجي يشتملان على الطلب وقد جعلا في التقسيم قسيمين للطلب وكذا
اطلب منك القيام فانه خبر يدل على طلب الفعل دلالة اولية
هذا عبارة النهاية ويظهر منه ان الدلالة الاولية لا يمكن حمله على
النظر الاول لعدم صحته في التمني والترجي خصوصا في اطلب منك القيام
ولا على الوضعية لعدم صحته في التمني والترجي خصوصا في اطلب منك
القيام وقد علمت مما مضى ان الطلب مختص بالفعل الخارجي وخرج
التمني والترجي ونظايرهما والمراد على ما صرح السيد قدس سره في شرح
المفتاح هو الخارج عن ذهن المتكلم مثلا قال قدس سره فيه ان قلت ما
ذا تقول في اعلم وافهم قلت الاستفهام طلب حصول النقش
في ذهن الطالب واعلم طلب النقش في خارج ذهن المخاطب فلا اشكال
هذا عبارة شرح المفتاح وان احتملهما اي المركب التام ان احتمل الصدق

معني

بالكف

الكف

صيغة

المتكلم وهو ذهنه

والكذب باعتبار شخص ما ولو كان سوفسطائيا او يحتمل باعتبار نوعه
او يقال انه يحتمل اذا لوحظ باعتبار انه ثبوت شيء لشيء او يقال
انه لو حصل الصدق والكذب بالنسبة اليه لا يكون بلا توقف كما لا
ترتيب في المفردات فيقال منه انه صادق او كاذب فهو القضية
عند المنطقيين والخبر عند النحويين والقول الجازم فانه اذا قيل زيد
قائم يظهر منه جزم المتكلم بخلاف ما اذا قال كان زيدا قائم وان
لم يكن تاما اي المركب ان لم يصح السكوت عليه فهو اما تقييدي وهو
المركب من الموصوف والصفة كالحيوان الناطق او غير تقييدي
وهو المركب من اسم واداة كالانسان او كلمة واداة نحو قد ضرب
من غير ضم الفاعل اليه ولا يصير كلاما تاما فيدخل في القسم الاول
واراد المص بالكلمة الفعل كما هو مصطلح المنطقيين مع انه لم يذكر المص
هذا الاصطلاح في هذا الكتاب او من غيرهما اي من غير الكلمة والاداة
كغلام زيد والشمس طالعة في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود وقائم ابوه في زيد قائم ابوه فانه ليس مركبا تقييديا ولا انشائيا
القسم السادس اللفظ قد يكون مدلوله لفظا آخر مثل اسماء الافعال
واسماء الاشارة والضمائر اذا استعملت في لفظ معين وح ينقسم
الى ما يكون مفردا او مركبا تاما وغير تام واشار الى الاقسام المذكورة
بقوله اما مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى
تمثيل غير مطابق اذ الكلمة في اصطلاح النحاة اللفظ الموضوع المفرد
هو معنى صادق على الاسم والفعل والحرف ولا دلالة للكلمة على الاسم اذ
لا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث او غير دال كاسماء

او

معناه العام لا يعرف الا بمعرفة معنى الخاص وبالعكس
فالمعنى ها هنا لا على الغير كما في الحروف المعجم

مفردا غير دال على معنى كالحروف المعجم الدال على كل واحد من الحروف
التي لا يفيد شيئا مثل لفظ الالف ~~فان مدلولها~~ فان مدلولها هو غير
دال على معنى ولو اريد بالحروف المعجم كالحلبياء واما مركبا تاما كالخبر
والقضية مثل هذه اذا جعلت اشارة الى قولنا زيد قائم فان
اللفظ مفرد واللفظ المدلول مركب تام واما التمثيل بالخبر والقضية
فغير مناسب لان مدلولهما معنى عام صادق على الالفاظ مثل الكلمة
والاسم او غير تام كما اذا اشير بكلمة هذا الى بسم الله الرحمن الرحيم
فانه غير تام اذا لم يلاحظ معه المتعلق ثم ان المص قسم المدلول المفرد
الى الدال وغير الدال ولم يقسم المركب الى الدال على المعنى والى غير
الدال عليه لان صاحب المحصول قال الاشبه انه غير موجود
لان المركب انما يصار اليه لغرض الافادة ولك ان تقول
ان اريد بالمفرد البسيط فيصح في معنى الحروف المعجم فانها بسائط
وح يصح ان يكون اللفظ المفرد لفظ مركب لا معنى له كما اذا اشير
بهذا الى الجبق فانه مركب لا معنى له وان اريد بالمفرد اللفظ
المفرد فلا يصح ان لا يكون له معنى لان اللفظ المفرد هو الذي يكون
له دلالة على معنى لا يكون جزءه دالا على جزئه الفصل الرابع من
الفصول العشرة في الاسماء المشتقة تخصيص الاسماء بالذكر لانها
عمدة في البحث ويمكن حمل الاسماء على اللغوي فيشمل الاقسام ثم
الاشتقاق على اقسام ثلث الاول وهو المشهور المتبادر من اطلاق
الاشتقاق والثاني الصغير والثالث الاكبر في الشرح العضدي
واعلم ان الاشتقاق يعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع

بلغ

الاصنوم

الترتيب

كضرب وضارب ويسمى الاصغر او بدونه نحو كفى وفاك ويسمى الصغير
او المناسبة فيها نحو ثلم وثلب ويسمى الاكبر ويعتبر في الاصغر موافقة
في المعنى وفي الاخيرين مناسبة والمصنف عرف الاشتقاق الاصغر
بقوله الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف
ذلك الاصل الاصول اي اخذ فرع كالضارب من اصل كالضرب
يدور في جميع الفرع المذكور نحو ضارب ضاربان ضاربون حروف
ذلك الاصل الذي هو الضرب والاصول صفة للحروف وتقييد
الحروف بالاصول لان المصدر اذا كان مشتملا على حرف زائد
لا يدور في تصاريفه الحرف الزائد كالمفاعلة وكذا في الندامة
في الشرح العضدي اشترط في المشتق امور احدها اصل له الثاني
ان يوافقه في الحروف اذ الاصالة والفرعية لا يتحققان بدونه
والمعتبر الحروف الاصلية فان حروف الزيادة لا عبرة بها الثالث
الموافقة في المعنى بان يكون فيه معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب
والضارب واما دونها كالمضرب مصدرا من الضرب وانت تعلم
ان في كلام المص لم يصرح بالموافقة في المعنى ولعله لازم الا ان
المضرب مصدرا اخرج عن التعريف ولا باس وزيد في المنتهى بتغيير
ما في المعنى ليخرج المعنى المشتق قال صاحب المحصول اركان الاشتقاق
اربعة احدها اسم موضوع لمعنى الثاني الاسم اخر له نسبة الى ذلك المعنى
الثالث مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف والرابعها تغيير يلحق
ذلك الاسم في حرف فقط او حركة فقط او فيهما معا هذه تسعة
اقسام احدها زيادة الحركة الثاني زيادة الحرف الثالث زيادتها

من التلويح

معا الرابع نقصان الحركة الخامس نقصان الحرف السادس نقصانهما
معا السابع زيادة الحرف مع نقصان الحركة الثامن زيادة الحركة مع
نقصان الحرف التاسع ان يزاد فيه الحركة وحرف وينقص عنه
حركة وحرف فهذه من الاقسام الممكنة وانت تعلم ان هذا مشترك
بين الصغير والاصغر ثم المص جعل الاحتمالات خمسة عشر فقال وهو
اي الاقتطاع المذكور اما بالزيادة وحدها سواء كان حرفا او حركة
وحرف والمركب منهما او بالنقصان وهي ثلثة نقصان حركة نقصان حرف
والمركب منهما او بهما معا اما في الحروف او الحركات وهو المركب
من الزيادة الحرف نقصان الحركة مع زيادة الحرف والحركة نقصان
مع زيادة نقصان الحرف مع زيادة الحركة نقصان الحرف مع زيادة
الحرف والحركة نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف الحركة
نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف نقصان الحرف والحركة
مع زيادة الحركة واقول انت تعلم ان الاحتمالات اكثر من ذلك
لان ابنية المصدر الثلاثي فاعل ومفعول مثلا اذا اخذ اسم الفاعل
والمفعول يكون بلا تفاوت كالمفتون في قوله بايكم المفتون
وكقائما في قولنا قمت قائما ويمكن ان يجاب بان الميم والواو
في صيغة المفعول زائدة بان يحذف فتاتين المصدر وكذا في اسم الفاعل
ولكن الامر في الدهان كما سيجيء وايضا الفلك يوخذ عنه الفلك
احدهما جمع والاخر مفرد وان قيل الجمع ليس بمشتق من المفرد فلا نقض
بالفلك قلنا في التعريف لا يكون مانعا اذ تعريف المشتق صادق
على الجمع والتثنية والتصغير بالنسبة الى المصادر الا ان العلامة في شرحه اورد

وهي ثلثة حركة

والنقصان وهي تسع نقصان الحركة مع زيادتها
نقصان الحركة مع زيادة ح

والحركة ح

او في نقصان الحرف والحركة
مع زيادة [illegible]

بكلامه

نقصا على التعريف وكذا في طلبن جمع المؤنث الا ان العلامة في
شرحه اورد نقصا على التعريف الغائب من الماضي اذا اشتق
من طلب مصدرا ولم يعتبر حركة الاحد لان الحركة يمكن نقلها من محل الى
محل او اخليها من نوع كالجر بكسر الجار من الجر بفتحه من غير زيادة حرف
ولا حركة وقد يكون بلا تغيير اصلا كنظر مصدرا او نظر من جمع الغائبة
كما اشرنا الان يقال اصل الجمع بفتح الراء وكذا في صيغ المخاطب والمتكلم
فحصر الاشتقاق في الزيادة وحدها والنقصان وحده او المركب
منهما منظور فيه والمقصود قال فالاحتمالات خمسة عشر وذكر امثلتها
فقال الاول زيادة الحركة طلب فعل ماض من الطلب فان حركة
البناء كالجزء بخلاف حركة الاعراب العارضة بعد التركيب التام
ولكن ان يعمل بالدرك من الدرك الثاني زيادة الحرف فقط نحو
كاذب اسم الفاعل من الكذب بفتح الكاف وكسر الذال مصدر الثالث
زيادتهما معا نحو طالب فعل ماض من المفاعلة من الطلب زيد الالف
وحركة الباء والثانية ولكن ان يعمل بالكاسر من الكسر الرابع نقصان
الحركة فقط نحو حذر بفتح الحاء وكسر الذال المعجمة اسما من حذر فعل ماض
كعلم على مذهب الكوفيين على الاول بالاشتقاق من الفعل ويمكن ان
يمثل بمثال يكون على نسق الامثلة المذكورة مطابقة لمذهب البصريين
مثل فرح بسكون الراء مشتقا من الفرح بفتح الراء فقال جل فرح اي لا
يكتم السر في شرح العلامة للمختصر في المثال العرش وهو الدق من العرس
بفتح الراء هكذا قيل والجوهري نص على عكسه فيكون مثالا للزيادة
لا للنقصان الخامس نقصان الحرف نحو خف لامر الحاضر من الخوف هذا

فقط

اقسام المشتق خمسة عشر

يدل على ان المحذوف غير معتبر فلا بد من ملاحظة هذه القاعدة في الحرف
والحركة السادس نقصانهما اي الحرف والحركة نحو عد امر من العدة
نقصت الهاء التي هي عوض من الواو في وعد وحركة الدال العارضة
التي صارت بمنزلة الجزء بواسطة زيادة الهاء وان لم يكن في الاصل
معتبر السابع نقصان الحركة مع زيادتها نحو كرم من الكرم نقصت الفتحة من
الراء وزيدت الضمة عليها لان كرم فعل ماض اشتق من الكرم فزيد
فيه الحركة الثانية وانقلبت الضمة من الفتحة وهذا يدل على اعتبار تغاير
نوع الحركة بان يكون حذفه نقصانا وزيادته زيادة وح تزداد الا
على خمسة عشر كما اشرنا اليه الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف نحو
علم من علم نقصت حركة اللام الثانية وزيدت الياء هذا ايضا مبني
على اشتقاق المصدر من الفعل على مذهب الكوفيين ولا احتياج في التمثيل
اليه فان الاثير من الاثر بزيادة الياء ونقصان الحركة حيث مثل
الفتح بالكسر وفيه ان فيه زيادة الحركة ايضا قال العلامة في شرح المختصر
ان المثال اللايق غضبى من الغضب فانه زيد الالف المقصورة و
نقصت حركة الضاد وفيه ان الحركة الباء ايضا زائدة اذ لم يكن معتبرة قبل
زيادة الالف التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما اي الحرف والحركة نحو
اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت
الراء فزيدت حركتان حركة الهمزة وحركة الراء وحرف وهو الهمزة
فالمثال اللايق الاثير من الاثر وغضبى من الغضب العاشر نقصان الحرف
مع زيادته دمان من الدماية نقصت التاء ان كنه من الاحر وزيدت ياء سابح
مدغمة في الياء مع قلب حركة الدال من الكسر الى الفتح وحذف حركة النون واليف

قام

الف م

حذفت الدبابة من المصدر وهذا الالف فقال عن الف المصدر فلو لم يعتبر هذا التغير يشكل بالمعنون كما اثرنا وان اعتبر بالارتباط المسال وهذا ما وعدناك قال العلامة في شرح المختصر في مثال هذا خارج من الخروج فانه حذف الواو وزيد الالف وفيه حركة الراء كانت ضمة فانقلبت الى الكسرة وكذا ضمة الخاء انقلبت الى الفتحة وقيل دخيل اخذ من الداخل وهذا انما يصح لو كان الدخيل مصدرا الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نحو نبت فعل من النبات مصدرا نقصت الالف وزدت فتحة التاء في آخر الفعل للبناء والحركة النباتية زايدة والالف محذوفة الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادتهما اي الحرف مع الحركة نحو خاف من الخوف نقصت الواو وزدت الالف وفتحت الفاء للبناء وحصل التبدل زيادة مع النقصان كما من الثالث عشر نقصانهما مع زيادتهما نحو ارم من الرمي زدت الالف متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحت الراء فالنقصان باعتبار حذف الياء وفتحة الراء والزيادة باعتبار الالف وحركتها وحركة الميم فالزايد حركتان وحرف الناقص حرف وحركة وقيل في المثال استخدم من الخدمة نقص منها تاء التانيث وحركة الفاء وزيد فيه السين والتاء والالف مع حركتها غير معتبرة فالزيادة سين الاستقبال والتاء ومع حركة التاء وحركة الدال على ما سبب المثال الرابع عشر نقصانهما مع زيادة الحركة نحو عد من الوعد نقصت الواو متحركة وزدت كسرة العين فالزايد حركة العين والناقص الواو وحركتها الخامس عشر نقصانهما مع زيادة الحرف نحو كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى

معام

وادغمها

٧٩

وادغمها في الثانية وزدت الفاء بعد الكاف والناقص الالف بين اللامين وحركة اللام الاول وانت تعلم ان الالف التي كانت بين اللامين لم تنقل المصنف تعدها بل بالحذف بخلاف الف الدبابة فان الالف كانت بحالها في محلها اعلم ان في امرا قد حذف منه الواو متحركة وحرف العاف والالف والتاء متحركة والياء فلا اعتبر بتعدد الحذف بواد الاقسام كالاخير ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق اي المشتق وعبر عنه بالاشتقاق تنبيها على ان تحقق المعنى ليس معتبرا في المشتق وليس الموصوف داخلا ايضا في المشتق كما سيجي الاشارة على ما اشتهر من اللغويين من ان قام به القيام فمنهم ظاهر انه لا بد فيه من اخذ الشي وتحقق فرد القيام مع ذلك الشي حتى يتصور اتصاف امر بالقيام فلا بد من موصوف ومبدا ومغاير بالذات قايم بالموصوف ولما لم يكن ذلك لازما في موارد الاستعمال صيغة الفاعل قال المصنف ولا يشترط قيام المعنى بما يتحقق القيام في القايم ويقوم بالموصوف كما زعمه الاشاعرة حيث قالوا الاشتقاق اسم الفاعل لشي باعتبار فعل حاصل لغيره كما ان المعتزلة جعلوا المتكلم الله تعالى لا باعتبار كلام هو له بل كلام بجسم هو خلقه فيه واستدلت الاشاعرة بان الاستقراء يفيد القطع بذلك كذا في الشرح العضدي واقول فيه بحث اذ دعوى الاستقراء في امثال هذه الصور عن تمام الامر ان الصورة الجزئية قايمة بالحس على مذهب من يقول ان العلم هي الصورة الحاصلة ويقولون بان النفس عالم بالجزئيات المنتقشة صورها في الحس وكذا الضوء مضي وكذا العلم والقدرة والوجود وساير الصفات الحقيقية في الله تعالى عين ذاته تعالى فيصدق اسم

فالزايد الف بعد الكاف م

بالمشتق الاشتقاق المشتق

فكلام الاسعى ان الاشتقاق ذكر المصدر في ضمن المشتق باعتبار

الفاعل وكذا الموجود على مذهب الاشاعرة فان الوجود عين الاشياء
عند الاشعري على المشهور من قوله بل نحن متكلمون والكلام هو الصوت
القائم بالهواء ويمكن ان يقال ان اطلاق العالم والموجود و
على الله تعالى مجاز على ما قال ابن سينا وابو نصر الفارابي حيث قال
ان اهل اللغة لم يتفطنوا لعدم القيام فحسبوا ان العالم في الله تعالى
باعتبار قيام العلم وفي الموجود انه صيغة المفعول وكلامنا في العالم
واذا اريد بالموجود ما قام به الوجود ويكفي في مجازيته انه صيغة مفعول
بمعنى الفاعل على انه يكفي في مجازيته العالم انه لا يدل على الحدوث
وصيغة اسم الفاعل للحدوث فان الضارب يصدق على ذات والضرب
قائم بغيرها وكذا المتكلم صادق على الله تعالى والتكلم قائم بغيره من الاجسام
وتفصيله انه يثبت هذه الصيغ لغير من قام به المبادي لان القتل والضرب
هو الاثر الحاصل في المقتول والمضروب والجواب لا نم انه الاثر بل تاثير
ذلك الاثر وهو قائم بالفاعل وعند مذهب الاشاعرة في الكاتب ان الكتابة
مخلوقة لله عقيب ارادة العبد ومعنى كسب العبد اقتران ارادته بوجود
الكتابة فان اريد بقوله تاثير ذلك الاثر الايجاد وخلق ذلك الاثر
فهو فعل الله تعالى وان اريد اقتران ارادة العبد لايجاده فليس صفة
للعبد الا بتاويل غير مناسب نعم على مذهب من يقول ان العبد فاعل لفعله
يكون التاثير في الاثر صفة الفاعل لا الاثر الذي هو في المفعول ولكن
جوابهم هذا الالزام وهكذا اراد الاشاعرة استدلالهم ان لم يقصدوا
الالزام ولكن قول الاشاعرة حيث استدلوا بالاستواء على قيام
الايجاد والتاثير بالموصوف يقتضي ان يكونوا مستدلين غير ملزمين فيلزم عليهم

ما اوردت واما حكاية الكلام فلما ذهبت الاشاعرة الى الكلام النفسي صح
لهم دعوى قيام الكلام بالمتكلم ومنه ان الكلام في نفس تلك الصفة في
يكون ذات الصفة قائمة لا باعتبار الايجاد ولا باعتبار التكلم الذي هو
مبدأ الاشتقاق والجواب انهم لا يعتبرون الا اللغة فلا يقولون ان
استخدم فعل بمعنى مشتق من الخدمة فمبدأ المتكلم هو الكلام وانما اعتبروا
القتل والضرب اي احاد الضرب مثلا لا في فاعل فان المتكلم والعالم والعام
ونظائرها باعتبار قيام نفس الصفة لا لايجادها واعلم انه لا بد وان يعلم
ان النزاع في عدم قيام المبداء وقيامها انما تصور بين الاسماء في اسم
الفاعل او الصفة المشبهة لا في كل مشتق وكيف لا ومن المشتقات اسم
الالة والمصدر الميمي لا يتصور القيام فيهما وايضا الملائم ان يقال لا يلزم
قيام المبداء فالعبارة اللائقة في هذه الدعوى لا يلزم قيام مبدا الاشتقاق
في اسم الفاعل وما في حكمه واذا علمت الدعوى فاعلم ان الاسم الفاعل
هو الامر المجمل مثل عالم معناه بالفارسية دانا واذا اريد ما تحليله يعبر عنه
بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذ في معنى العالم وكذا
القيام معنى العلم اما ان الذات غير ماخوذ فانا اذا قلنا زيد عالم
نعلم يقينا ان زيدا بمنزلة الذات وليس المراد زيد ذات له العلم بل
المراد زيد له العلم وكيف لا وقد استدلوا بانه لو كان شيء او ذات
ماخوذا في المشتق لكان الناطق مركبا من العرض كما قاله السيد قدس سره
في حاشية شرح المطالع واقول لو تم هذا الدليل يلزم ان لا يكون قولهم
في تعريف الضاحك شيء ثبت له الضحك لهما ايضا ماخوذا فيه فان الضمير
ايضا امر عام ولا يمكن اخذ نفس العلم بلا رابطة فظهر ان العالم امر اجمالي

وليس هذا التفصيل بالحقيقة الى اجزائه فالمشتق امر اجمالي اذا ارد ما يرادفه بجزء
بلوازمه فالذات غير ماخوذ فيه ولا يلزم قيام فرد المبداء في تحقق صيغ
ولو عممنا الاشتقاق عن الخباز والبقال والحداد والمنجم يبطل دعوى
قيام المبداء البتة لان دعوى قيام الحديد بالحداد غير معقول وكذا النجم
بالمنجم وايضا قد قلنا انه لا خلاف في اطلاق المتكلم على الانسان مع
انه لا يمكن قيام الكلام به لان الكلام هو الصوت المعتمد على المخرج
والصوت كيفية قايمة بالهواء او نفس الهواء المكيف فعلى التقديرين
لا يكون الكلام قايما بالمتكلم ~~على الانسان مع انه لا يمكن قيام الكلام~~
~~به لان الكلام هو الصوت المعتمد على المخرج والصوت وكيفية~~ ان قلت
المتكلم من قام به التكلم لا من قام به الكلام قلت في تكلم الامر الكلام
النفسي فانا نعلم لو قدر ثبوت الكلام النفسي لا يتحقق هناك الا ذات
موصوفة بالكلام وايضا قد قررنا ان المبدا هو الكلام ولهذا تراهم
يفسرون المتكلم بمن قام به الكلام ولو فسر المتكلم بمن قام به التكلم
لقرب معناه الى ما قالت المعتزلة من ايجاد الحروف وايضا يكفينا النقض بالافظ
والقايل والشاعر فانها بمعنى من قام به اللفظ والقول والشعر والشعر كلام
موزون مقفى واللفظ والقول صوت يعتمد على المخرج والصوت هو
الهواء المكيف او كيفية الهواء على التقديرين لا يقوم بما يعد لافظا
وقايلا ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق اي لا يشترط في صيغة ماض
صنع اسم الفاعل وكونها حقيقة بقاء المعنى الذي هو المبدا وان ملت
كان الاولى التفريع بان يقال فلا يشترط حيث قال المص بعدم اشتراط
تحقق المعنى وحدوثه في تلك الصورة يقال انه لا يلزم بقاء المعنى فالمراد
نفي الكلية ولم يلزم من قبل حرفيا بنفي التقي الى القيد وايضا المص انما قال بعدم

اشتراط قيام المبداء ولم يقل بعدم تحققه في محل اخر او قال في الضارب
مثلا ان الضرب قايم بمحل اخر وتحقق منه وح يقول ان بقاء الضرب
في محل اخر غير لازم اعلم انهم قد اختلفوا في هذا المقام على ثلثة اقوال
الاول ان من ضرب والمعنى منه الضرب كالضارب لمن ضرب قبل
وهو الان ان اسم حقيقة مطلق الثاني مجاز مطلق الثالث ان كان
المبدا مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وذهب المص الى عدم اشتراط
بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة في الصورة المذكورة مستدلا بقوله
فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد
من الضارب من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي
فيصدق على الماضي البتة لا يقال لو صح هذا الدليل لدل على انه لا يكون
حقيقة الا في الماضي وايضا الماضي الماخوذ في التعريفات التي ذكرها
اهل العربية مثل الكلمة لفظ وضع الاسم ما دل والفعل ما دل والكلام
ما تضمن والمبني ما ناسب والمعرب ما اختلف اخره ليس المراد بها
الزمان اصلا فان حملنا الماضي في تعريف الضارب على
معناه لا يصح قول المص وهو اي معنى من حصل له الضرب قدر
مشترك بين الماضي والحال وان حمل على المطلق بطل الاستدلال
لانا نقول المراد بقولهم حصل له الضرب المعنى المشترك بين
الماضي والحال والمستقبل ولا انه ثبت على الماضي خاصة بعد
ظهور المراد لا يخفى كما في شرح العضدي قال العلامة التفتازاني
في شرح الشرح المراد بقولنا ثبت له الضرب تحقق صدور الضرب
عنه في الماضي او الحال وان كان ظاهر لفظ ثبت مختصا بالماضي

قيل اتفقوا على ان المشتق مجاز في المستقبل انما وقع التردد في انه هل
يكون مشتركا بين الماضي والحال اولا والاول اختيار انه مشترك معنى
بين الماضي والحال المستقبل المجاز ثم ان المشهور في تعريف اسم الفاعل
من قام به الفعل على جهة الحدوث وكذا قول المص حيث قال من حصل
له الضرب يقتضي ان يكون الضرب حاصلا وقايما بالضارب لا
بالمضروب كما قال المص وللاجماع من النحاة اسم الفاعل بمعنى
الماضي حقيقة لما قال اهل العربية ان اسم الفاعل بمعنى الماضي حقيقة
لا يعمل يقال يتوجه عليه انه يلزم ان يكون اسم الفاعل بمعنى الماضي واخلا
في تعريف الفعل وذا مما لا يقول به احد وايضا يلزم مثل هذا اذا كان
بمعنى الحال لانا نقول الفرق بين الفعل واسم الفاعل ان الزمان جزء
من الفعل واسم الفاعل لا يدل عليه الا بضميمة امر اخر قال صاحب المحصول
ان هذا الدليل منقوض بقول النحاة ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل
ما ليس حقيقة يعمل مع اسم الفاعل بمعنى المستقبل ليس حقيقة فظهر ان هذه
العبارة لا يقتضي ان يكون اسم الفاعل حقيقة في الماضي لا بمعنى الآن المستقبل
واقول اذا جعلنا النزاع مخصوصا بما اذا قلنا زيد ضارب من غير
ذكر امس وغدا كما سيجي يصح كون اسم الفاعل حقيقة في الماضي والمستقبل
اعلم ان دعوى الاجماع من النحاة غير مسلم لان نجم الائمة الرضي قال في شرح الكافية
موافقا للكافية واجاز الكسائي ان يعمل بمعنى الماضي مطلقا كما يعمل بمعنى الحال
والاستقبال والماضي وقال ابو علي والرماني ان اسم الفاعل مع اللام لا يعمل
الا اذا كان ماضيا نحو الضارب زيدا امس ونقل ذلك عن سيبويه ودفع الاقح
دعوى الاجماع ولعل المص اراد باسم الفاعل المعرى عن اللام فانه اذا دخله

اللام

لا يعمل بهذا الدليل على ما قرره صاحب المحصول انه لو لم يكن اسم الفاعل بمعنى الماضي صح

الا انه في حكم الفعل ولم يعتبر خلاف الكسائي ونقل الاجماع باعتبار الجمهور
ودعوى هذا الاتفاق مذكور في المحصول حيث قال اهل اللغة اتفقوا على ان
اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لا يعمل عمل الفعل ولولا ان اسم الفاعل
يصح اطلاقه على فعل وجد في الزمان الماضي لكان هذا الكلام لغوا هذا
كلامه واعلم ان المبتدا اذا اخبر عنه وقت وقوع اتصاف زيد بالكاتب
مثل زيد كان كاتبا امس فالظاهر ان اسم الفاعل يكون حقيقة فلا يصح القول
بانه مجاز في هذه الصورة كما في قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ووجدك
عائلا فاغنى فان اسم الفاعل اذا لم يكن حال الاتصاف مجازا كيف
يكون مجازا اذا كان الخبر عن حال الاتصاف كذا اقول وفي الشرح العضدي
القائلون لاشتراط بقاء المبدا في كون المشتق حقيقة قالوا اجمع اهل اللغة
على صحة ضارب امس والاطلاق اصل الحقيقة وعلى انه اسم فاعل فلو لم يكن
المتصف فاعلا حقيقة لما اجمعوا عليه عادة والجواب انه مجاز بدليل
اجماعهم على صحة ضارب غدا وعلى انه اسم فاعل مع انه مجاز اتفاقا هذه
عبارته والتحقيق ان اسم الفاعل وضع للمفهوم العام مثل الانسان وليس
الزمان معتبرا في مفهومه وهو مشتمل على حدث عام غير مقيد بالزمان لكن
لا ينافي عن الزمان فاذا اطلق وضم اليه زمان لا يخرج عن معناه الحقيقي فاسم
الفاعل المقيد بالزمان حقيقة في معناه كالحيوان المقيد بالناطق فاذا اطلق
اسم الفاعل مع الامس او الغد او الحال لا يتفاوت معناه ونسبته الى الفاعل
والزمان يفهم من خارج اللفظ فلا يكون الا الذات واتصافه فاذا ضم
اليه امس يستفاد منه الماضي واذا ضم اليه الآن يستفاد منه الحال واذا
ضم غدا يستفاد منه المستقبل فهو قدر مشترك بين الكل حقيقة في ان محل النزاع

ليفاد

الزمان ولا

فی کون المشتق حقیقة او مجازا على الاطلاق لو اطلق الضارب على زید الذی
ضرب وانقضى منه الضرب بان یکون مجازا فی المفرد بعد انقضاء الضرب
او حقیقة لا یخلو عن اشکال وان حمل على المجاز فی النسبة فظاهر کلام الا
صولیین فی هذا المقام بعید عنه و یظهر من کلام شرح الشرح للعلامة التفتازانی
ان النزاع فی ان الضارب حقیقة فی زید من حیث انه من افراد مفهوم
حیث قال فی هذا المحل الحیوان حقیقة فی الانسان من حیث کونه من افراد
مفهومه وبالجملة ان الظاهر ان حمل ضارب لیس مجازا اذا کان خبرا عن
حال الاتصاف کما فی زید یکون ضاربا کما یفهم من کلام الاصولیین بعید
والاولى ما اشرنا الیه وفی شرح العضدی المشتق عند وجود المشتق منه کا
کالضارب لمن هو ضرب حیل هو الان لا یضرب قد اختلف فیه على ثلثة
اقوال اولها مجاز مطلق ثانیها حقیقة مطلقا ثالثها ان کان مما یمکن بقاؤه
فمجاز والا فحقیقة هذا کلامه وقد یحمل على ان حمل الضارب على زید الذی انقضى
ضربه یتنازع فیه انه حقیقة من حیث انه فرد من افراده اولا ویرد ان النزاع
حقیقة فی فردیته بانه یحمل علیه حقیقة ولیس الکلام فیما اذا قیل کان زید
کاتبا او یکون کاتبا فصورة النزاع فی حمل ضارب على زید فی صورة
ضرب وانقضاء الضرب اذا قیل زید ضارب من غیر ما یدل على المضی
والاتفاق فی صورة مباشرة الضرب اذا قیل زید ضارب فانه حقیقة
وفی صورة عدم تحقق الضرب اذا قیل زید ضارب نظرا الى انه سیضرب
مجاز وهذا الکلام قریب الى الصواب الا ان کلامهم حیث صرحوا
بالمجاز فی کل صورة لم یقع الفعل من الفاعل واطلق اسم الفاعل والمفعول
یکون وعدا واشباه ینافی ذلک وکذا قولهم فی الماضی اذا قلنا امس او کان

[illegible]

اعلم ان کلام ابن الحاجب کصاحب المحصول یشعر بالتوقف فی صورة
النزاع انه حقیقة او مجاز حیث ابطل ادلة الطرفین ولم یصرح بما یقتضی
ترجیح جانب مع ان المحصول رجح ان یکون للقدر المشترک کما ذهب الیه المعد
کما اشرنا لتعلیل المجاز ولصدق المتکلم والمخبر حاصله ان بقاء المبداء
لو کان معتبرا فی اطلاق المشتق حقیقة لم یصح اطلاق المتکلم والمخبر لان
الخبر والکلام لا یتحققان اصلا لا فی الحال ولا فی الماضی والاستقبال
لانقضاء اجزاء الکلام والخبر مع اتفاق اهل اللغة على اطلاق المتکلم
حال التکلم حقیقة ویمکن ان یحرر عبارة المحصول بوجه آخر وهو ان بقاء
المبداء فرع القیام ولا شک ان الکلام والخبر لا یقومان بالمتکلم والمخبر
فلا معنى لبقائهما اجاب صاحب المحصول بان المعتبر عندنا حصول المعنى او
حصول آخر جزء من اجزائه وقد یجاب عن التقدیرین بان اهل اللغة لم یبنوا
على النظر الدقیق وهم ینظرون الى ظاهر الحال فیحکمون بقیام الکلام بالمتکلم
ویقولون باتصاف المتکلم حال الکلام وکیف لا ولو حمل اللغة على النظر
الدقیق لتعذر فی اکثر افعال الحال فانه یلزم ان یکون مجازا مع انهم اتفقوا على
ان المضارع حقیقة فی الحال فی مثل یمشی ویتکلم ویخبر بل یوسعون معنى الحال
عما یشمل المشی من المشرق والمغرب اذا شرع فی المشی یقولون یمشی من المشرق
والمغرب زید ویریدون بها الحال وقس علیه الحال فی اسم الفاعل اذا
قالوا انه حقیقة فی زید ماش من المشرق الى المغرب فاذا عرفت ذلک
فمعقول النظر الدقیق یقتضی عدم قیام المبداء ولا بقائه بمحل یقوم و
ظاهر النظر یحمل الى القیام اعلم انه قیل ان الحرکة لیست بموجودة اصلا لانها
لا یمکن وجودها فی الماضی اذ الماضی معدوم حال الحرکة ولا فی المستقبل لانه

عند السعد التفتازانی

والبقاء صح

سيوجد ولا في الآن لان الآن لا يسع الحركة فلا حركة اصلا اجاب المحقق
في التجريد بان الحركة موجودة ولا يلزم من نفي وجودها في الآن نفيها مطلقا
فانها موجودة في الزمان وهذا يدفع المتكلم والمجرد ونظايرهما والحق ان
لكل شيء كونا يحسب ظاهر الافهام كتحقق الساكن في الشيء والمشي والحركة
ومدار قيام المبداء ووجوده يمكن ان يكون ذلك كما يقول الحكماء يجب
وجود العلة عند وجود المعلول بمعنى ان ما اعتبر وجوده يجب وجوده وما
اعتبر عدمه يجب عدمه وما العدم ووجوده دخل يجب الوجود ثم العدم ويقولون
بوجود الزمان والجهة ويريدون ان اللام الخارجي يدخلا في حصوله في الذهن كما قالوا
الحركة بمعنى القطع موجودة باعتبار ان رسمها موجود في الخارج والمومن للنايم واما
بيان بطلان الثاني فلان النايم مومن حقيقة واجيب بان اطلاق المومن مجاز
وكلامنا في اسم الفاعل اذا اطلق حقيقة ويمكن ان يقال ان المومن حقيقة شرعية بمعنى
صدق المبداء والمعاد والعدل والنبوة والامامة وهذا مثل اطلاق الصلوة والزكوة
قال العلامة التفتازاني كون المومن مجازا بعيد جدا ولا يبعد انعقاد الاجماع على
بطلانه والتحقيق ان النزاع في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في المومن والكافر
والنايم واليقظان والحلو والحامض والحر والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضه
الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعضه الاتصاف به بالفعل البتة وهذه عبارة
ويمكن ان يقال ان من قال بعدم الاشتراط جعل الدعوى عدم لزوم قيام المبداء
في الاعم مما هو بمعنى الحدوث ويثبت الدعوى بالمومن وح يكون النزاع لفظيا
لان من يقول بالاشتراط انما يقول فيما يعتبر فيه الحدوث المشترطون
استدلوا بان المشتق لو كان بعد انقضائه حقيقة لما صح نفيه وقد صح ان يصح
نفيه في الحال كما في قولنا زيد ليس بضارب الآن وانه يستلزم النفي مطلقا لان

يعني لو كان قيام ما منه الاشتقاق
شرطا الصدق المشتق لما صدق المومن
على النايم والثاني باطل بيان الملازمة ان
الايمان حال النوم لا يقوم بالنايم صح

قال التفتازاني
النزاع في اسم الفاعل
بمعنى الحدوث

النفي في الحال اخص من النفي في الجملة وكلما صح الملزوم صح اللازم واشار
المص الى جواب هذا الاستدلال بقوله وقولنا ليس بضارب الآن
لا يدل على النفي الكلي تحرير الجواب انا لا نسلم ان نفي الضرب في الحال
يستلزم نفيه مطلقا فان الثبوت في الحال اخص من الثبوت المطلق وذلك
نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم كذا في شرح العضدي ويمكن تحريره بوجه
آخر وهو ان النفي المقابل للاثبات هو النفي من كل وجه وهو لا ينافي
الاثبات المطلق كما ان العدم المطلق لا ينافي الوجود المطلق اذا
المعدوم في الخارج موجود في الذهن وهو موجود في الجملة فلا يصدق عليه
المعدوم المناقض للوجود وكذا المنفي يراد به تارة المنفي في الجملة
الثابت ويراد اخرى المعدوم المقابل للثابت وهو لا يجامع
الثابت فقولنا ليس بضارب الآن نفي في الجملة لمعنى الضارب ولا ينافي
اجتماعه مع الضارب حقيقة في شرح العضدي ورد هذا الجواب على التقدير
الاول ان المراد المنفي المقيد بالحال لا نفي المقيد بالحال فالقيد قيد
للنفي لا للمنفي فان قيل فاللازم النفي في الجملة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة
قلنا نافية لغة للكاذب بهما عرفا والجواب انه لو ادعى صدقه على اطلاقه
لغة منعناه او عقلا فلا ينافي تقييد النفي دون المنفي لا يجدي نفعا اقول قد
قلنا ان الكاذب ليس باعتبار معنى اسم الفاعل بل باعتبار النسبة الايقاعية
فانه يتبادر منه الحال في العرف العام وهذا التبادر من التركيب الجزئي
لا ينافي ان يكون اسم الفاعل حقيقة في الاعم واستدل المشترطون بوجه آخر
وهو انه لو لم يكن بقاء المعنى شرطا لصح اطلاق الكافر على المومن باعتبار كفر
تقدم منه وح يكون مومنا كافرا حقيقة ولزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة

الاعم

واجاب المص بقوله والمنع الشرعي من اطلاق الكافر للمومن بعوده لا يقتضي المنع اللغوي خلاصة الجواب انا لا نم انه لا يصح اطلاق الكافر على الصحابة لغة حقيقة نعم انما حكم الشارع بمنع الاطلاق لحفظ عرض من اسلم كما لا يطلق على الله تعالى العارف اقول الكافر يطلق شرعا حقيقة على من لم يسلم او اسلم ثم بطل اسلامه ولهذا لا يطلق على المسلمين بعد كونهم فلا يلزم اجماع المومن والكافر في الصحابة ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروايح لم يشتق لمحالها اسماء منها في الحصول اختلفوا في ان المعنى القايم بالشي هل يجب ان يشتق له اسم والحق التفصيل فان المعاني التي لا اسماء لها مثل انواع الروايح والالام فلا شك ان ذلك غير حاصل فيها واما التي لها اسما فيتها بحان احدهما انه هل يجب ان يشتق لمحالها منها اسماء الظاهر من مذهب المتكلمين منا ان ذلك واجب فان المعتزلة لما قالت ان الله يخلق كلامه في جسم قال اصحابنا لو كان كذلك لوجب ان يشتق لذلك المحل اسم المتكلم من ذلك الكلام وعند المعتزلة ان ذلك غير واجب وثانيهما انه اذا لم يشتق لمحله منه اسم فهل يجوز ان يشتق لغيره ذلك المحل منه اسم فعند اصحابنا لا وعند المعتزلة نعم فان الله تعالى يسمى متكلما بذلك الكلام واستدلت المعتزلة بقولهم في الموضعين بان القتل والضرب والجرح قايم بالمقتول والمضروب والمجروح ثم ان المقتول لا يسمى قاتلا فاذن محل المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل وحصل ذلك الاسم لغير محله فاجيبوا عنه بان الجرح ليس عبارة عن الامر الحاصل في المجروح بل عن تاثير قدرة القادر فيه وذلك التاثير حكم حاصل للفاعل في القتل واجابت المعتزلة عنه بانه لا معنى للتاثير القدرة في المقدور الا وقوع المقدور بها اذ لو كان التاثير امرا زايدا

وكذا القول له

لكان

لكان اما ان يكون قديما او محدثا لان تاثير الشي في الشي نسبة بينهما فلا يعقل تقدمه لعدمه عند عدم واحد منهما او محدثا فيفتقر الى تاثير اخر ولزم التسلسل ويحسم مادة الاشكال ان الله تعالى خلق العالم واسم الخالق مشتق من الخلق و الخلق نفس المخلوق غير قايم بذات الله تعالى والدليل على ان الخلق عين المخلوق انه لو كان غيره فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا لزم التسلسل ومما يدل على انه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق ان المفهوم من اسم الفاعل المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظه ذو لا يقتضي الحلول ولان لفظ اللابن والتامر و المكي والمدني والحداد مشتق من امور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق هذا كلامه وهو متوجه على ظاهره انظار الاول الحكم بوجوب شيء على الواضع سيما اذا كان هو الله تعالى كما هو مذهب جمهور الاشاعرة لا يلايم مذهبهم الا ان يأول بان المراد ان الصفة القايمة بالمحل اذا كان له اسم يلزم بحسب اللغة صحة اطلاق اسم الفاعل على المحل الثاني ان التاثير امر عدمي فالتسلسل فيه ليس بمحال والبديهة حاكمة بتغاير التاثير والاثر فكيف يجعل الخلق الذي هو التاثير عين المخلوق الثالث السلوب والاضافات القايمة بكل شيء غير متناهية فلو وجب اطلاق المشتق للزم الفاظ غير متناهية وفيه ان ذلك انما يلزم لو كان لكل اضافة او سلب اسم يشتق منه اسم الفاعل ونحن نستدل على دعوى المعتزلة بان الكلام قايم بالهواء مع انه لا يشتق له قايل ليثبت الدعوى بحرمتها وفيه ان هذا الاشتقاق الكلية اعلم ان ظ كلام المص هنا يقتضي ان يكون محمولا على ما لا نزاع فيه من عدم لزوم اشتقاق اسم الفاعل من صفات قايمة لا اسماء لها وهو غير مناسب كما لا يخفى

والمرقوم

ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء وهذا
الحكم يعم اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونظايرها بخلاف البحث
السابق وملخص المقام ان الاسود بل وضع لشيء موصوف بالسواد بان
يكون الشيء داخلا في مفهومه او لايكون كذلك وقد طول العلماء البحث
في هذا المحل فقال السيد المحقق الشريف في حاشية شرح المطالع ان مفهوم
الشيء لايعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل
ولو اعتبر في المشتق ماصدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية
فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء ~~في الخاصة~~
لنفسه ضروري فذكر الشيء في المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير اقول لو كان
الانسان الماخوذ في المحمول مقيدا بالضحك لايلزم الانقلاب من الامكان
الى الضرورة كما لايخفى وايضا اذا كان الشيء هو مرجع الضمير في قولهم الضاحك
يلزم ان لايكون في المشتق شيء يحمل على الموصوف الذي هو الجنس في قولنا الحيوان
الناطق وايضا يلزم ان يكون اسم الفاعل مركبا من الضمير فضمير له في المعنى المشتق
وان اريد الضمير المستتر في المشتق يلزم ان يكون في قائم مثل قولنا قايم
ابوه ضمير يرجع الى الشيء وهو باطل فانا نعلم ان قايما بمعنى فاعلا فاذا ذكر ابوه
لايقتضي شيئا آخر ولا يمكن رجع ضمير قايم الى ابوه فانه يلزم الاضمار
قبل الذكر لفظا ورتبة ثم ان ضرب لاريب انه يشتمل على نسبة تامة خبرية
موقوفة على ذكر الفاعل فاذا ذكر ~~ابوه لايقتضي شيئا~~ منهم فكذا ضارب
يشتمل على نسبة غير تامة جزئية الى فاعل مخصوص فاذا ذكر الفاعل منهم ولا يوجد
نسبتان في ضارب ~~يشتمل على نسبة جزئية~~ حتى يكون احدهما الى الشيء والاخر
الى الفاعل وهو ظاهر وهذا يدل على ان الموصوف ليس ماخوذا في المشتق لا خاصا

عاما وكذا ضميره والا يلزم اعتبار العرض في الفصول وايضا نفهم من كلام
السيد المحقق قدس سره ان المبدا غير محمول وكذا النسبة فيلزم ان
لايكون المشتق محمولا على شيء اصلا اذ المركب من المبدا والنسبة ليس
عين الموصوف ويلزم من ذلك ان لو قلنا يحمل الابيض ان نقول
يحمل البياض كما لا يخفى تفصيله ثم ان بعض الفضلاء المحققين افاد ان الابيض
له ثلث اعتبارات الاول اذا اخذ بشرط شيء فهو الثوب واذا
اخذ بشرط لاشيء فهو البياض الذي هو فرد العرض المقابل للجوهر واذا
اخذ لابشرط شيء وهو العرضي المحمول على الانسان فكما ان طبيعة الذاتي
جنس ومادة باعتبارين وفصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرض عرض
وعرضي باعتبارين فهذا التحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا كما يتخيل من
ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالبصر اولا وبالذات هو الابيض
ثم من خارج يعلم ان الابيض مقارن لموجود آخر هو ثوب او حجر حتى
لو لم يكن تلك الملاحظة لم يعلم انه شيء ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته
كما ان الثوب ثوب بذاته فيكون الابيض بياض هو عين ذاته اذ البياض
هو الابيض باعتبار التحصيل ولذلك لايحمل على المجموع المركب من المادة ومن
والعارض وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس
ولذلك لايحمل على المجموع المركب من الموضوع والعارض النفس والبدن
بخلاف الجسم فانه اسم له باي اعتبار اخذ ولذلك يحمل على المجموع اذا اخذ
لابشرط شيء وهذا الكلام يقتضي ان لايكون مبدا الاشتقاق جزءا للمشتق
بل لايكون المشتق الا عين المشتق منه بحسب الذات ويغاير بالاعتبار
ولا يشتمل على امر عام ولا عرضه واقول اذا قلنا ان البياض عين الابيض

بالذات ومعلوم ان البياض عرض وكيف فاذا اتحد بالانسان الذي هو جوهر يحمل عليه الجوهر جنس كما ان الكيف كذلك فيلزم ان يكون البياض مندرجا تحت الجوهر والكيف مع انه لا يجوز ان يكون جنسان في مرتبة واحدة ولا يمكن ان يجاب ههنا بما اجاب به الفاضل المحقق المذكور حين اورد على الصور الذهنية فانهم قالوا انها كيف وقالوا ان العلم بالجوهر جوهر فيكون كيفا وجوهرا فيلزم تحقق جنسين في مرتبة واحدة اذا اعتبر المقولات اجناس عالية حيث قال بان اطلاق الكيف على العلم بالجوهر مجاز وانما قلنا انه لا يصح هذا الجواب لان البياض كيف حقيقة والذي يخطر بالبال ان البياض كيف حقيقة وجوهر ايضا لكن الجوهر عرض له الا ترى ان الحيوان ذاتي للانسان وعرضي للناطق فيجوز ان يكون بعض الاجناس العالية عرضيا بالنسبة الى البعض الا انه يلزم ان يكون امر موجود في الخارج جوهرا وكيفا وعرضا وهذا خلاف ما قالوا حيث بان الجوهر ان عرف بماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والعرض بماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع يكونان متباينين واما اذا عرف العرض بموجود في الموضوع فانهما يتصادقان في الموضوع ولا يتصادقان على الموجود الخارجي على شيء من التعريفين ثم قال بعض الافاضل المحققين ان المعنى المشتق لا يشتمل على النسبة فان معنى الابيض والاسود ونظايرهما ما يعبر عنهما بالفارسية بسفيد وسياه وامثالهما ولا يدخل في مفهوم المشتق لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم الابيض يكون معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الذي له البياض ~~ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الذي~~

له البياض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الذي له البياض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده ثم العقل يحكم ببديهة او برهان ان بعضا من تلك المعاني لا يوجد الا بان يكون ناعتا لحقيقة اخرى مقارنا لها شايعا فيها لا لجزء منها وتسمية بالعرض وبعضها ليس كذلك ولولا ملك الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شيء هو ابيض او اسود وهذا كما ان العقل لا يحكم بالنظر الاول على ان الخشب ناعت لغيره ثم اذا لاحظ البرهان الدال على وجود الهيولى حكم ان هناك شيئا صار خشبا بالعرض ومن ههنا يظهر ان الاعراض هي المشتقات وما في حكمها ولذلك امكن النزاع بعد تصور ماهي عرضيتها كما وقع في الالوان فان كنهها عندهم بديهي ومع ذلك نازع بعض العلماء في عرضيتها ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يتصور النزاع فان عاقلا لا يشك في ان التلون والتكلم بالمعنى الذي اخذه ليس جوهرا قايما بذاته انتهى من الكلام المذكور ان معنى المشتقات التي يكون ناعتا شايعا لا لجزء يكون عرضا ومنه ان الصورة الجوهرية ناعت لحقيقة اخرى مقارنة لها شايع فيها لا لجزء منها وليس بعرض وقد يقال ان مدار صدق المشتق على الشيء اتحاد معاني نفس الامر لا قيام المبداء كالاسود فانه يجوز ان لا يقوم كالموجود مثلا الفصل الخامس في المترادفة الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد قوله المفردة لاخراج المركبات فانه لا ترادف فيها ثم انه قد مضى ان اتحاد نوع الوضع معتبر في الترادف فلا بد من هذا

هذا القيد ايضا وقوله على مسمى واحد لاخراج الالفاظ الدالة
على المعاني المتغايره وقوله باعتبار واحد احتراز عن اللفظين اذا
دلا على معنى واحد معنى باعتبار صفتين كالصارم والسيف في الحصول
ومن الناس من انكره والكلام معه اما في الجواز وهو معلوم بالضروره
او في الوقوع وهو اما في لغتين كالعربي والعجمي في اسم الله وخدا
وهو ايضا معلوم بالضروره او في لغة واحدة مثل اسد وليث والحنطة
والقمح وهذا ايضا معلوم بالاستقراء والمنكرون قالوا لو وقع لعرى عن الفائده
والعرى عن الفائده واللازم باطل اما الملازمه فلان الواحد كاف
في الافهام فلا فائده لوضع الاخر واما انتفاء اللازم فلان العبث
وهو على الحكيم غير جائز اقول هذا الدليل لو تم في الجملة انه على تقدير
ان الواضع هو الله تعالى ولا ريب انه نصب ادلة كثيره داله على ذاته
تعالى ونصب الادله على مدلول واحد ليس بعبث وايضا قد يطلق
لفظ مجازا على معنى ثم يشتهر ويصير حقيقة من غير قصد من الواضع وايضا
يعظمون شخصا باعتبار وضع الالفاظ كاحمد ومحمد وابو تراب ~~وابو~~
وابو الحسن على غير ~~كلام مع ان الجواز معلوم~~ ووقوعه في نحو اسد
وغيرهما يدل على جوازه فجعل وقوع المترادف دليلا على الجواز
معلوم بالضروره ولعل هذا برهان اني في مقابله الدليل الذي يعلم
لانه ينفي الجواز فقوله ولامكان ان يضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت
له القبيلة الاخرى لفظا اخر دليل اخر عليه وملخصه انه يحتمل من قبيلتين
وضع لفظين لمعنى واحد كما يقع في لغتين فاذا جاز ذلك جاز الترادف
واعلم ان الترادف على ما عرفته يشمل مثل خدا والله وقد مر في كلام

المحصول

الحصول ووقوع المترادف في اللغتين بالضرورة ولعل هذا يرجع الى الباعث عليه
من واضع واحد التسهيل للتوسع في التعبير لكثرة الوسائل الى اداء
المقصود والقدره على الفصاحة كو فرت الفصاحه بالبلاغة يكون
انواع البدائع بالبلاغة وامثالها داخلة فيها ويكون ذكر التجانس
غير ملائم ويمكن تفسير الفصاحة بخلوص الكلام عن تنافر الكلمات وضعف
التاليف والتعقيد مع فصاحة الكلمات التي هي عبارة عن المفرد
عن خلوصه عن تنافر الحروف والغرابه ومخالفة القياس اللغوي
فاذا كان عندنا لفظان مثل المدح والثناء فقلنا كريم متى مدحه
امدحه والسوري متى يكون تكرار امدحه غير فصيح واذا قلنا كريم
متى امدحه اثنيه والورى معي يكون فصيحا يحصل فصاحة وقيام الوزن
وقيام الوزن باحد اللفظين في النظم بان يصلح احدهما للقافيه
ولا يصلح الاخر او يصير الشعر باحدهما موزونا دون الاخر وكذا
وكذا السجع فان السجع كلام غير موزون مقفى كما ان الشعر كلام موزون
مقفى والقافيه في الوزن والسجع يحصل باحد اللفظين المترادفين دون
الاخر والقلب وهو ان يقلب اللفظ بتمامه كما اذا قيل في قلب العلق
البلق والتجانس الجنس هو تشابه الكلم في اللفظ مع اختلاف المعنى
وقد يتيسر بتوافق احد اللفظين في الحروف دون المعنى كرحبة رحبة
ولو قال واسعة لعدم التجانس وغيرها كالتقابل وهو ذكر معنيين
متقابلين او قد يحصل باحدهما دون الاخر وانما يتصور ذلك اذا كان
احدهما موضوعا بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز شائع في الجملة المعنى
يحصل باعتبار التقابل دون صاحبه كما وقع التقابل بين بغدادي وبصري

اخسنا خير من خشكم فقال البغدادي حسنا خير من خياركم فوقع التقابل
بين بعض اجزائه الخشن والخيار بوجه ووقع المشاكلة بينهما بوجه اخر ولو قال
خير من قثائكم لم يحصل التقابل مع لا سك ان التوسعة اللفظية بازاء على
الالفاظ المترادفة فان لم يوجد اوردنا لها الفاظا مركبة من غير
قصد التفصيل في يكون للترادف فايدة غير ما ذكر ويمكن ان يكون
الاسماء المتعدده اذا وضعت لذات الله تعالى المدعوه الا ان
بالفاظ متجدده موجبة للذوق فان لكل جديدة لذة ويمكن افادة
بخلاف التابع هذا ورد لما حسبه قوم ان مثل حسن بسن بينهما الترادف
وجه الرد ان احد المترادفين يجوز افراده عن الاخر بخلاف التابع المذكور
اقول من قال بالترادف بين التابع والمتبوع يمنع جواز الافراد و
كيف لا ومعنى الترادف لا يقتضي ذلك فدعوى جواز افراد احد المترادفين
قريب من المصادره وتفصيل الكلام ان بسن اما موضوع لمعنى حسن اولا
ولا قائل بالثاني فاذا كان موضوعا يصدق عليه تعريف الترادف
كما حررنا ويظهر فائدة اخرى للترادف وهو التنبيه كما هو مقتضى
الطبع لكن افراد بسن بالذكر لا يدل على معنى وهذا يدل على ان بسن
ما يسمى كان افراده كذلك وهذا الجزم ببعض قواعد العربية والمؤكد
يفيد التقوية لا اصل المعنى وهذا دليل اخر على ان المؤكد ليس مرادفا فان
فيه حسبان من قال بالترادف بين حسن وبسن باطل لان التاكيد لا يفيد اصل
المعنى كما يفيده المؤكد فلا يكون التاكيد مرادفا للمؤكد اقول فيه بحث
~~لان التاكيد لا يفيد اصل المعنى كما يفيده المؤكد فلا يكون التاكيد~~ في تحقق
الصور يكون التاكيد اصل المعنى كزيد زيد فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون

المعنى

المعنى واحدا مع انه خلاف الواقع وان خصص المؤكد بمثل التابع
المذكور فالمنع ظاهر والدليل يقرب من المصادره والحد يدل على كل
الشيء المغايرة له زعم قوم ان الحد والمحدود مترادفان ولذا قالوا
ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى ولكن المستقيم اذ الحد يدل على المحدود
باجزاء متعدده بخلاف المحدود وقال المصنف ان الحد يدل على العلل
اي اجزاء المحدود والتي هي متقدمه على ماهية المحدود فلا يكون عين المحدود
لان العلة مغايرة للمعلول البتة واقول كل واحد من اجزاء الحد وان كانت
مغايرة للمحدود والا ان الكلام في المجموع المفاد من الحد اذ هو عين المحدود
انما التغاير باعتبار التفصيل والاجمال وهما ليسا داخلين في مفهوم
اللفظ ويحكى اجابة كل من المترادفين مقام صاحبه في المختصر يجب وقوع
كل واحد من المترادفين مكان الاخر لانه بمعناه ولا حجر في التركيب اي
لا مانع من جهة التركيب في الشرح العضدي قد اختلف في وجوب صحة
وقوع كل من المترادفين مكان الاخر والاصح وجوبها اذ لو امتنعت
كان لمانع ضرورة واللازم منتف لانه اما من جهة المعنى او التركيب
وكلاهما منتف اما من جهة المعنى فلانه واحد فيهما واما من جهة
التركيب فلانه لا حجر في التركيب اذ الصحة وافادة المقصود وذلك معلوم
من اللغة قطعا اقول في دعوى العلم بالاطلاقات ويستعمل العلم في
الواجب ولا يجوز استعمال المعرفة فيه وامثال ذلك كثيره والاحسن
في هذا المقام ما قال المصنف دعوى امكان استعمال احد المترادفين
مقام الاخر الا ان يقال المراد بالصحة الامكان لان التركيب من
عوارض المعاني اي المقصود من التركيب ضم المعاني بعضها مع بعض

المحدود

ليؤدي بالفاظ فالنظر في التركيب حتى يؤدي المعاني التي في المقصود
واذا صح انضمام المعاني بعضها مع بعض بضم الالفاظ كذلك بلا شبهة
فاذا قلنا زيد انسان يصح ان يقال زيد بشر واقول فيه بحث فان
التعريف اللفظي مثل قولنا اسد لا يجوز ان يعلف ويقال الاسد
غضنفر والا يبطل التعريف اللفظي فان الاشهر ثم شرط فظهر بطلان
الدليل المذكور لان مجرد صحة التركيب لا يكفي اذ اللفظ قد يكون اشهر كما
قلنا الا ان يقال لا ندعي استعمال احد المترادفين مقام صاحبه كليا
بل يكفي جوازه في الجملة وهو حاصل بلا تأمل وبذلك يندفع ما يقال لو صح
استعمال احد المترادفين مقام صاحبه لصح خداي اكبر في تكبيرة الاحرام
لانه وان لم يجز استعماله في تكبير الاحرام يجوز في غيره الفصل الثالث
في الاشتراك وفيه بحث الاول في تعريفه وبعض احكامه المشترك
هو اللفظ الموضوع لحقيقتين اي معنيين مختلفين او اكثر وضعا اولا والمراد
بالوضع ههنا تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه لكن قول المص فيما بعد يقتضي
ان لا يكون المراد بالوضع ذلك والا لخرج المجاز من الوضع الاول لا
الا ان يختص المجاز بالمجاز الخاص كما سيجيء ويمكن ان يكون المراد
بقوله اولا ان لا يتخلل بين المعنيين نقل ليخرج عنه مثل الصلوة المنقولة
شرعا فانه موضوع لحقيقتين لغة وشرعا وهو في حالة واحدة يطلق
عليهما لكن يختلف حالها باعتبار التخاطب فاذا اطلقه الشرع
على الاركان المخصوصة يكون حقيقة فيها واذا اطلقه اللغة على
الدعاء يكون حقيقة فيه فيصدق عليها انها موضوعة لحقيقتين
وان كان بالقياس الى طائفتين ولما لم يكن بالقياس الى كل واحد منهما

الغضنفر

بلغ

بل هو معنى حقيقي بالنسبة الى احديهما مجازي بالنسبة الى الاخر اخرجها
عن المشترك من حيث هما اي المعنيان كذلك اي مدلولان بالوضع
الاول الاصلي وفائدة هذا القيد دفع لما عسى ان يتوهم انه يلزم
ان يكون اللفظ الموضوع للكل والجزء باعتبار استعماله في الكل
وفهم الجزء في ضمنه مشتركا فانه وان صدق عليه انه موضوع لحقيقتين
لكن هذه الدلالة ليست من حيث انه موضوع لهما فخرج المرادف
بقيد الحقيقة لان المعنى واحد في المترادفين وفيه بحث لان تعدد
اللفظ معتبر في الاشتراك بخلاف الترادف فلا يدخل في الاشتراك
بعد ذكر اللفظ والعجب ان هذا التعريف لصاحب الحصول وهو قال في
تعريف اللفظ المشترك هي اللفظة الموضوعة ثم جعل قوله لحقيقتين لاخراج
الترادف ويمكن ان يقال انه يصدق على كل واحد من اللفظين المترادفين
اللفظ الموضوع فاخرج بقوله لحقيقتين لكن لا يسعى بملاحظة الترادف
معنى يخرج كل لفظ موضوع عن الموضوع لحقيقتين وخرج بالوضع الاول
المجاز كما اشرنا اليه ومن حيث هما كذلك خرج به المتواطي المتناول
للمختلفين لا من حيث الاختلاف والمراد بالمتواطي المقابل للمشترك
لفظا وهو بهذا المعنى يعم المتواطي والمشكك واراد بقوله لا من حيث
الاختلاف ان اللفظ يطلق على المعنيين المختلفين باعتبار امر في المعنى
وانت تعلم ان اللفظ الواحد ليس موضوعا لمعنيين في الصورة المذكورة
والاولى ما قلنا في فائدة هذا القيد واعلم ان المص اكتفى في تعريف المرادف
بما يفهم من التقسيم وعرف المشترك وما في بيان فوائده لان البحث عن
المشترك اهم وايضا المرادف اقرب الى التقسيم الذي مضى ثم ان الفن

توضيحه

اذ هو

يصدق على الافعال والحروف والضماير واسماء الاشارة ونحوها
واحد لايشك في عدم اشتراك الفاظها في معانيها فلابد من اعتبار تعدد
الوضع ووجوده دال على جوازه اى تحقق اللفظ المشترك في اللغة يدل
على جواز وقوع المشترك والمذاهب فيها ثلث الاول ان المشترك
ممتنع الوجود الثاني انه ممكن الوجود الثالث انه واجب الوجود
اما القائلون بالوجوب استدلوا بان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية
والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية بضم بعضها الى بعض
مرات متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك
وانما قلنا ان المعاني غير متناهية لان مراتب العدد غير متناهية قال صاحب
المحصول والجواب بعد تسليم المقدمتين ان نقول الامور التي يقصدها
المسمون بالتسمية متناهية فانهم لايشرعون في ان يسموا كل واحد من
الامور التي لانهاية لها وذلك مما لا يخطر ببالهم فكيف يقصدون
تسميتها بل لا يقصدون الا تسمية امور متناهية ويمكن ان يكون لكل واحد منها
اسم مفرد وايضا فكل واحد من هذه الالفاظ المتناهية ان دل على معان
متناهية لم يكن جميع الالفاظ والا على معان غير متناهية لان المتناهي اذا اضعف
مرات متناهية كان الكل متناهية وان دل كل واحد منها او بعضها على معان
غير متناهية كان الكل متناهيا وان دل كل واحد منها او بعضها على معان
فالقول به مكابرة اقول لاريب ان الضماير واسماء الاشارة موضوعة
لغير المتناهي وانكار ذلك مكابرة وقوله وذلك مما لا يخطر ببالهم
غلط وكذا ادعاء مكابرة نعم لا يلزم من وضع الالفاظ المتناهية الاشتراك
اذ يجوز ان يكون من قبيل اسماء الاشارة مثلا وايضا المعتبر في المشترك الا واد

مذهب في وقوع الاشتراك

الافراد ويمكن وضع بعض المركبات ايضا وقوله بعد تسليم المقدمتين اشارة
الى منع ان المركب من المتناهي متناه والى ان التوزيع لا يستلزم الا
شتراك وفي الشرح العضدي ان هذا الدليل دليل لوقوع الاشتراك لا
للوجوب مع ان الدعوى ذلك ويمكن ان يحرر الدليل بوجه يفيد الوجوب
بان المعاني الضرورية كمعاني الافعال والحروف غير متناهية فيجب
وضع اللفظ ولا يتصور اداء الواجب الا بالاشتراك فيجب الاشتراك لكن
فيه نظر اشرنا اليه واما القائلون بامتناع الاشتراك قالوا المخاطبة
باللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على سبيل التمام وما يكون كذلك يكون
سبب المفاسد وما هو كذلك وجب ان لا يكون اقول اذا كان
الواضع هو الله تعالى على مذهب الاشاعرة لا يصح قولهم وجب ان
لا يكون لانه لا يجب على الله تعالى شيء ويحتمل وضع اللفظ ولا يتصور اداء
الواجب الا بالاشتراك فيجب الاشتراك لكن فيه نظر اشرنا مذهبهم واذا
كان الواضع الخلق ووضع لفظ لمعنى ولم يعلم هذا الوضع فسلا اخرى فوضعوا
لمعنى آخر لا يصح الدليل المذكور نعم اذا كان من واضع واحد يمكن ان يقال
لا يتصور الخلل المذكور اذا لم ينس الوضع الاول او لا يطلق المجاز ثم صار
مشهورا بغير اختياره ثم قوله وما يكون كذلك يكون سبب المفاسد فهو كذا قوله
وجب ان لا يكون اعلم انه اذا لم يثبت الوجوب والامتناع تعين الامكان
لكن المقصود اثبات الدعوى بوقوع المشترك اقول هذا غير صحيح لان الوجود
يجامع الوجوب ايضا فلا يثبت الامكان المقابل للوجوب والامتناع
نعم يثبت الامكان العام الشامل للواجب والممكن الخاص واذا ابطل
الوجوب بقي الامكان فيمكن الاستدلال بالوقوع على الجواز لمنافاة الوقوع

والامتناع وحمل الجواز على الامكان العام غير ملايم لان النزاع انما وقع
في الامكان الخاص قال صاحب المحصول حمل الامكان من جنس الاول
اي المواضعة تابعة لغرض المتكلم وقد يكون غرض الانسان تعريف غيره
بالاجمال بحيث لو عين المراد يلزم ملاك شيء وايضا قد لا يكون المتكلم واثقا
بصحة الشيء المعين الا انه يكون واثقا بصحة احدهما فيطلق اللفظ المشترك لئلا
يكذب ولا يظهر جهله فاذا اتى بمعنى صحيح يقول كان مرادي هذا الثاني
ما ذكره المص من قوله ولامكان وقوعه من القبيلتين لعل هذا دليل اخر على
جواز المشترك وهو الذي لزم المصادرة لانه اثبات امكان الاشتراك بامكان
وقوع المشترك من القبيلتين او من القبيلة الواحدة اي بحيث ان الواضع يخفى
واحد لكن الغرض احال المقصود كما قلنا ويكون الفايدة الاجمالية موجودة
وان انتفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس فانها لا تفيد التفصيل مع انها
واقعة واحتجاج النفاة بالاخلال بالفهم على تقديره اي على تقدير تسليمه
ضعيف انما قال على تقديره لان القسم في قوله تعالى والليل اذا عسعس صحيح
لو حمل على اقبل وادبر ولا اخلال بالفهم وانما حكم بضعف الاحتجاج لانا
لو سلمنا الاخلال بوضع المشترك يمكن ان يدفع الخلل بضم القرينة والى هذا
اشار بقوله لان مع القرينة لا اخلال ولان الفايدة الاجمالية موجودة
في بعض الصور وهو يكفي في سبب الوضع كما اشرنا اليه الا ان هذا الكلام غير
مناسب لان قوله على تقديره اشارة اليه فكانه منع بعد التسليم كما لا يخفى



البحث الثاني في اقسامه اي المشترك مفهوما اللفظ قد يتباينان بان لا يكون
بينهما تعلق كالطهر والحيض والسواد والبياض فلفظ الطهر والحيض متباينان
وقد يتواصلان وهو احد الوجهين اما بان يكون احدهما جزءا او يكون احدهما

لازم

وصفا

وصفا للآخر فلا بد وان يحمل على ما لا يكون بينهما احد التعلقين واحد الى المتباينين
اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالممكن المشترك بين الممكن العام
الخاص وهو ما سلب عنه ضرورة احد الطرفين والممكن الاول اي العام
جزء من الثاني اي الخاص وفيه بحث اذ ما سلب عنه ضرورة الطرفين
وان استلزم سلب ضرورة احد الطرفين لكن ليس مركبا منه بل المثال
المطابق لفظ هذا اذا اشير الى البيت والى جداره او يكون احدهما
صفة للآخر كالاسود والمسمى اي اذا سمي شخص اسود اللون ثم اطلاق
الاسود على هذا الشخص وعلى القار بالتواطؤ من حيث انه اعتبر لونه
ونسب احدهما الى الاخر كان مقولا عليهما بالتواطؤ والمراد بالمتواطي
ما قابل الاشتراك اللفظي كما اشرنا اليه فقصد اللون اي اعتبر لونه وان
اعتبر اسمه كان الاسود مقولا عليه وعلى القار بالاشتراك والى هذا
اشار المص بقوله وبالاشتراك ان قصد اللقب اي قصد المعنى الاسمي بان
يراد بالاسود الشخص المعين ويطلق الاسود بالمعنى الاعم على القار فيكون
الشخص اسود بالمعنى العلمي والقار اسود بالمعنى الكلي فيكون مشتركا لفظيا و
منع بعضهم من اشتراك اللفظ من عدم الشيء ووجوده لان الفايدة مشروطة
في الوضع بحيث اذا اطلق استفيد منه المعنى والا لكان عبثا ومثل هذا
اي المشترك بين الشيء وعدمه لا يتحقق منه هذا المعنى اي الاستفادة لانه
لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد قال صاحب المحصول
وفيه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء وثبوته لان اللفظ
لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا والا لكان عبثا والمشترك
بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهذا معلوم

ويبن الممكن الخاص وهو سلب الضرورة على الطرفين

بالاسود

العلمي

الاشتراك اللفظي [illegible]

وهذا معلوم لكل احد اقول فيه بحث اما اولا فلان بعض الالفاظ
موضوع لوجود الشيء وعدمه كعسعس الليل واخفا يلزم العبث اذا لم يطلق
مع القرينة وايضا التردد بين الطهر والحيض كالتردد بين النفي والاثبات
وهو مم لجواز وقوعه من واضعين رد المص كلام المحصول فانه انما يتم اذا
كان الوضع من شخص واحد والعجب من صاحب المحصول انه قال بعد قوله
وثقة السبب الاكثري في الاشتراك ان يسمى ذلك اللفظ كل من القبيلتين
لمسمى آخر ثم يشتهر الوضعان فيحصل الاشتراك والاقل هو ان نضعه لمعنيين ليكون
المتكلم متمكنا من المجمل هذا عبارة المحصول فاذا جوز ان يكون الاشتراك من
قبيلتين او للاجمال فكيف يمنع وضع اللفظ للوجود والعدم ثم اقول يفهم
من قوله السبب الاكثري ان الواضع هو المخلوق لا الخالق البحث الثالث
اعلم انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في معانيه اي معنييه فما زاد الا على
سبيل المجاز قال في المحصول قبل الخوض في الدليل لابد من مقدمة وهي
انه ليس يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنيين على البدل ان يكون موضوعا لهما
على الجمع وذلك لانا نعلم بالضروره المغايره بين المجموع وبين كل واحد
ولا يلزم ان يكون المجموع مساويا لكل واحد في جميع الاحكام فلا يلزم
من كون كل واحد مسمى باسم كون المجموع مسمى به فاذا ثبت هذا فالدليل
على ما قلنا يفهم من قول المص لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع
للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعمال في البعض لان المجموع احد
معانيه الثلاثة مثل هذا فانه موضوع لزيد وعمرو وللمجموع المركب منهما
فاذا قلنا هذا واشرنا الى المركب من زيد وعمرو يكون مستعملا في بعض
معانيه واذا اشرنا الى الثلث وهو المجموع والاحاد كما اشار المص بقوله

وان

وان اريد به المجموع والاحاد لزم التناقض لان افادته المجموع والاحاد
لزم التناقض لان افادة المجموع معناه ان الاكتفاء لا يحصل الا
بهما وافادته الاحاد معناه ان يحصل الاكتفاء بكل واحد منهما
وحده وذلك جمع بين النقيضين واشار المص الى ما قلنا بقوله
لان ارادة الاحاد تقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع
تقتضي عدم الاكتفاء الا به اقول لا ريب في جواز قولنا بهذه
المعاني الثلث وهو المركب من زيد وعمرو وكل واحد منهما انكر
ذلك انكر البديهية وهذا الدليل منظور فيه لان مقدمته ممنوعة
وان لم يكن موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه الا بقرينة
خلاصة كلام المص ان لفظ المشترك اذا استعمل في جميع معانيه يلزم
احد المحذورات فان اريد كل واحد والمجموع يلزم اجتماع النقيضين
وان اريد المجموع فقط فيقال ان كان اللفظ موضوعا فهو استعمال
في البعض وان لم يكن يلزم ان يكون مجازا والغرض التجرد عن القرينة
والجواب ان قصد كل واحد يستتبع الكل المجموعي ولو سلم انه المجاز
فالقرينة المعتبرة في المجاز اعم من قصد كل واحد المستلزم قصد الكل و
من قال بعدم التجرد عن القرينة اراد القرينة الدالة على قصد
احدها والغاء الباقي وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد
الجبار والشافعي الى جوازه وحمل اللفظ عليه اعلم ان المستفاد
من كلام المحصول ان النزاع في جواز استعمال المشترك في المعاني
مطلقا وعدم جوازه مطلقا والمستفاد من كلام المص ان النزاع
في استعمال المشترك عند التجرد عن القرينة وعدم الاستعمال مطلقا

بزعمه

للمجموع صح

عند التجرد

عدم جواز استعمال المشترك في معانيه جميعا

لهما

وبعض الشارحين للمختصر قال اختلف الاصوليون في استعمال اللفظ
المفرد المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان
اعني ابابكر وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى وابو علي الجبائي
واوجب بعض موالاة حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد
احدها والغاء الباقي وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ
العام بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين
البصري وصاحب المحصول هو اختيار المص طاب ثراه اقول
على هذا التقرير لا يكون النزاع من الفريقين لان الدليل المذكور اقتضى
امتناع اجتماع ارادة المجموع وكل واحد فلا يكون داخلا في موضوع البحث
وايضا جعل المشترك مطلقا بان يجعل عاما مثل الكلي الصادق على كل
معنى فهو ليس اطلاق المشترك على المعاني كما لا يخفى انما هو تعميم المشترك
بان يراد كل ما وضع له اللفظ بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وجه الاستدلال
ان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فاطلق الصلوة واريد
به الرحمة والاستغفار جميعا واقول فيه بحث فان النزاع في ارادة جميع معاني
المشترك وهنا لو سلم اريد معناه وايضا في القاموس ان الصلوة يطلق
على حسن الثناء ومن الله معنى يصلون يثنون ثناء حسنا تغليبا وايضا الصلوة
منقول شرعي ليس من قبيل اللفظ المشترك واطلاقه على المعنى اللغوي مجاز فاذا
جوزنا ذلك فابواب المجاز منفتحة فلا يلزم للمأول ان يدخل من باب واحد
بل له الابواب المتفرقة ويمكن ان يقال ان المص ذهب الى ان مثل الصلوة
انما اطلقت اولا مجازا على المعنى الذي يعد عرفنا ثم اشتهر وصار حقيقة بالشهرة لا

لا بالوضع فيكون الصلوة في مخاطبة الشرع مشتركا بين الرحمة والاستغفار
والدعاء فيصح التمثيل الا انه يتوجه انه ليس مطلقا على جميع معانيه كما
هو المدعى وبهذا يظهر ان ما اشتهر ان الصلوة بحسب تخاطب الشرع
حقيقة في القران والحديث مجاز باعتبار اللغة لا يتصور في اول
الحال نعم يصح بعد الشهرة كما في زماننا لكن يعني ان الصلوة اذا كانت
حقيقة شرعية لا يلزم ان يكون المعنى الاول مجازا الا ان يكون الحقيقة
المرجوحة في حكم المجاز الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من
الناس وكثير حق عليه العذاب السجود موضوع للخشوع ووضع الجبهة على
الارض والمعنيان المراد فمن لفظ السجود لان الخشوع والانقياد من الشجر
هو المعقول واما وضع الجبهة على الارض فلا ولما ذكر الله كثيرا من الناس
هو السجود بمعنى وضع الجبهة واقول فيه بحث فان السجود له معان كثيرة
غير الخضوع ووضع الجبهة ولم يذكر وضع الجبهة في المعاني اللغوية
في القاموس قال سجد خضع وانتصب ضد عن ساجده فاترة نخلة
ساجدة اما لها حملها وقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا ركعا فعلى
هذا لا يكون استعمال المشترك في معانيه كما هو المبحث لان السجود
بمعنى وضع الجبهة عرف الشرع وبمعنى الخضوع في اللغة فلان حمله
على البعض تحكم وعدم حمله على شيء اخراج له عن الافادة هذا دليل
آخر على وجوب حمل المشترك على معانيه تفصيله ان المشترك اذا وقع
في الاستعمال بلا قرينة يجب حمله على الجميع والا يلزم الترجيح من غير
مرجح ان حمل على البعض وان لم يحمل على شيء يكون اخراجا للفظ عن الافادة

العذاب

اقول الحق ان مثل هذا لا يمتنع في الاستعمال فلا يتم الاستدلال به
الا بعد تحقق اللفظ المستعمل كذلك والجواب ان الخبر محذوف في
الاول اي في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون اي ان الله يصلي والملائكة
يصلون والسجود المراد به الخشوع هذا جواب عن الاستدلال الثاني
وحاصله ان المراد الخشوع المطلق وهو في الشجر والانسان وكل شيء
واللائق به الجواب التعرض بان تخصيص كثير من الناس لزيادة خشوعهم
لا يقتضي ان يراد بالسجود وضع الجبهة لان تخصيص كثير من الناس
لزيادة خشوعهم اولا لانه تعالى قال بعد قوله وكثير حق عليه العذاب لتطهر
كونهم ادنى من الدواب والنبات والجماد والفائدة موجودة وهي
الدلالة على احدهما لا بعينه هذا جواب عن الاستدلال الثالث وتحريره
اما لجواز ارادة الشيء الثالث وهو ان المراد احد المعاني لا بعينه
فلا يلزم الترجيح من غير مرجح ولا اخلاء اللفظ عن الافادة ان قلت
هذا حمل على البعض قلت يختار هذا الشق ويمنع الترجيح من غير مرجح و
اقول هذا الكلام غير تام فان المستعمل اذا استعمل اللفظ في
احد معنييه لا على التعيين فهو مجاز وان استعمل في كل المعاني فهو مراد
الخصم قال صاحب المحصول الجواب عن الوجوه باسرها وهي الوجهان
الاولان مع الوجه الثالث وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ان يعني المراد بالقرء الحيض والطهر والوجه الرابع قول سيبويه
الويل لك دعاء وخبر فجعله مفيدا للامرين انما ذكروه لو صح لدل على
هذه الالفاظ كما هي موضوعة للاحاد كذلك موضوعة للمجموع والا لكان
الله تعالى قد استعمل اللفظ في غير مفهومه وهو غير جائز وعلى هذا التقدير يكون

~~استعماله لافادة الجميع~~ استعماله في احد مفهوميه لكان في
افادة الكل اقول قد مر الجواب عن بعض ذلك وايضا
المجاز اولى من الاشتراك كما تقرر عندهم قال صاحب المحصول
وزعم بعض من انكر استعمال اللفظ المشترك في جميع مفهوماته
جواز ذلك في لفظ الجمع اما في جانب ~~النفي~~ الاثبات فكقوله
للمرأة اعتدي بالاقراء واما في جانب ~~الاثبات~~ فكقوله
النفي فكذلك وفيه احتمال لانا انما منعناه في جانب الاثبات
لما قلنا ان الواضع ما وضع لهما جميعا واما في جانب النفي
فلم يقم دليل هذا الكلام مخبط فان المفرد الذي اعتبر في موضع
البحث في مقابلة المركب والجمع داخل في المفرد فمن انكر استعمال
المشترك في كلا معنييه في المفرد فكيف يقول ذلك في الجمع وايضا
لا ريب ان النفي يلحق الاثبات فاذا كان اللفظ موضوعا
لشيء في المثبت يكون هو المأخوذ في النفي بعينه النوع الثاني انما
لو جوزنا ان يفاد باللفظ المشترك جميع معانيه فانه لا يجب
ذلك نقل عن الشافعي والقاضي ابي بكر انهما قالا المشترك
اذا تجرد عن القرائن المخصصة وجب حمله على جميع معانيه وفيه
نظر لانه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله و
ان كان موضوعا له فهو ايضا لكل واحد من الافراد فاللفظ
داير بين كل واحد من الفردين وبين المجموع فيكون الحمل على افادة
المجموع دون كل واحد من الفردين ترجيحا لاحد الجايزين على
الاخر اقول مراد الشافعي والقاضي من ارادة جميع معانيه

اقول

العرده

عا
وهذا حال الاربعة منهم

ارادة كل واحد من المفهومات مثلا اذا فرضنا اطلاق العين
بلا قرينة فيراد لو حكمنا على كل واحد ويستلزم قصد المجموع
ايضا بناء على ما ذكرنا ان قصد كل واحد يستلزم مجموع القصدين
الذين هما قصد المجموع وليس المجموع مقصودا اولا وبالذات
البحث الرابع انه اي الاشتراك على خلاف الاصل اي خلاف
الراجح لان الاشتراك دعوى زايد والراجح عدمه قال
صاحب المحصول في معنى الاصل ان اللفظ اذا دار بين الا
شتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدم الاشتراك اذ المراد
بالذات اي المنظور بالنظر الاول من وضع الالفاظ انما هو
اعلام السامع ما في ضمير المتكلم كما شاع بينهم ان الدلالة
الوضعية للافادة والاستفادة ويمكن ان يناقش ان
الواضع يمكن ان يضع لذاته تعالى لمحض الذكر ولا يكون المقصود
الافادة والاستفادة الا ان يقال المراد بقوله انما هو
بحسب الغالب وقد يضعه امور اخر مراده بالعوض كالاجمال
ونظايره التي مرت الاشارة اليها وانما يحصل به الغاية
الذاتية اي المنظور اولا في وضع الالفاظ عند اتحاد
الوضع فانه اذا لم يكن وضع اخر اصلا يكون بريا عن احتمال
اخر وهذا يدل على عدم اولويته الى ذلك مرجوحية فانه
على تقدير تعدده يكون نسبة المعاني الى اللفظ واحدة
فلا يتخصص احدهما بانه فينتفي الغاية اقول هذا الدليل
منقوض بالضماير واسماء الاشارة ~~اسماء الاشارة~~ فانها

يطلق

بالعين الباصرة والذهب والركبة بحيث صح

يطلق على الامور المختلفة مع ان هذا الاطلاق لا يوجب
الاشتباه وكذا الموصولات ولان الاشتراك و
عدمه لو تساويا بحسب اعتقادات السامع بمعنى انه
كلما حصل لفظ معنيين بلا تفاوت في نظره فلو سمع لفظا
لما حصل سبق ما او عي الوضع فيه دون غيره وكان
لا يحصل الفهم عند التخاطب اقول توجه لفظ هذا على
هذا وايضا العلم بالوضع مرجحا ايضا المقصود من اقامة
الدليل اظهار راجحية ~~الاشتراك~~ نفيه ودعوى اخر لو
صح وكيف لا ولو فرضنا اطلاق ولا نعلم ان الراجح هو
عدم الاشتراك اولى وهو يستلزم عدم الفهم
على الاولى وان كان مساويا كما قال المصنف فاذا
اعتقد شخص هذا وسمع لفظا لا بد ان لا يفهم منه العلم بالوضع
شيا مع انه ليس كذلك والجواب ما قلنا من ان العلم
بالوضع مرجح ويمكن ان يستدل على عدم المساوات بانه
يستلزم ان لا يعمل برواية اذا لم يكن قرينة معينة للمراد
البحث الخامس في وقوعه اي المشترك في القرآن اقول
في وقوع الفعل المستقبل في القرآن لا ريب فيه وكذا
بعض الحروف المشترك كالواو للقسم والعطف والحروف
الجارة ونظايرها وايضا الماضي الذي دخل عليه حرف
الاستفهام يكون حقيقة في الانشاء فيكون مشتركا بين
الانشاء والاخبار فظهر وقوع المشترك في القرآن

حاصله عدم الاشتراك وهذا الدليل صح

لفظه

وقوع المشترك في القرآن

ويدل عليه اي على وقوع المشترك في القرآن صح

ان القرأ وضع للطهر والحيض معا لا باعتبار انه مشترك و
عسعس للاقبال والادبار والقرء وعسعس واقعان في القران
احتج المانع بان تجرده عن القرينة يناقض الغرض و
في معيته مع القرينة يستلزم التطويل بلا فايدة والجواب
لو صح هذا الدليل يلزم بطلان المجاز ايضا وايضا لو صح
يدل على عدم وقوع الاشتراك لا في القران ولا في غيره
اذا كان الواضع هو الله تعالى واما اذا كان غيره
فيمكن ان يقال التطويل بلا فايدة مقصود فيه وايضا
يدفع هذا بوقوع الالفاظ المشترك كما ذكرنا بلا ريب
وشبهة والجواب الحق من المعترض اي لا نسلم ان
التجرد عن القرينة يناقض الغرض ومعيته مع القرينة يستلزم التطويل بلا
فايده فان قولنا عين جارية الجزء الباقي منه عدم
ركود العين مع انه قرينة فان الغرض يحصل مع القرينة
اذا كان المقصود متعينا بالقرينة كما قلنا او نقول في
معنى الكلام الغرض يحصل مع القرينة وبدونها فلا يحتاج
الى القرينة اذا كان القصد البيان الاجمالي وهذا متعلق
بالمقدمة الاولى من المقدمتين والثاني متعلق بمنع المقدمة
الثانية قوله والفايدة في القرينة هو تتبع العبارة
وقد حررنا بوجه احسن من ان القرينة قد يكون الاحتياج
اليه في اداء المقصود ومع ذلك يكون القرينة والمصنف
كلامه يميل في هذا المقام الى التوقف في ان المشترك واقع

ام لا بحث ابطل دليل المتمسك بقوله تعالى ان نقول
يجوز فيما ادعى اشتراكه كعسعس وضعه لقدر مشترك بين
الاقبال والادبار او للاحد منهما ويجوز به في الاخر بان
يكون موضوعا للاقبال واستعمل في الادبار مجازا ثم
خفي كونه مجازا لكثرة الاستعمال وفيه ان المجاز المشهور
يلحق بالحقيقة وايضا دعوى وقوع الاشتراك ان جعلناه من
القطعيات فالدليل ما اشرنا وان جعلناه من الظنيات كما
هو الظاهر فلا شك ان هذا الاحتمال الذي اورده قدس سره
لا يقدح في المقصود الفصل السابع في الحقيقة والمجاز ومنه
اي من الفصل المذكور مباحث تسع الاول الحقيقة فعيلة من الحق
وهو الثابت لانه مقابل الباطل قال في المحصول الحق في اللغة
هو الثابت لانه يذكر في مقابلة الباطل فاذا كان الباطل هو المعدوم
وجب ان يكون الحق هو الثابت اقول الذي يفهم من القاموس
ان الحق يطلق على ضد الباطل والامر المقضي والحزم والواجب
واللائق في فعول الحقيقة كانه امر مقضي او لايق او بمنزلة
الواجب والواجب بمعنى اللازم بخلاف معنى المجازي فان كانت
للفاعل بمعنى الثابتة في معناه الحقيقي ومحله الاصلي لان فعيلا
بمعنى فاعل يذكر ويؤنث سواء اجرى على موصوف نحو رجل ظريف
وامراة ظريفة او لا نحو ظريف وظريفة والا اي ان لم يكن
للفاعل بل للمفعول فهو المثبت فيكون من حققت الشيء اذا اثبته
اي المثبتة في معناه الاصلي وان كان من باب الافعال

ولكن ينتهي الى الحق وجعل التاء للتانيث يحتاج الى تكلف
بان يقدر لفظ الحقيقة قبل النقل لمونث غير جاره على موصوف فهنا
وفعيل بمعنى مفعول انما يستوى فيه المذكر والمونث اذا
اجرى على موصوف واما اذا لم يجر على موصوفه فالتانيث
واجب دفعا للالتباس نحو مررت بقتيل بنى فلان وقتيلة
بنى فلان هذا توجيه كلام المص هو اوفق لكلام صاحب
المفتاح فانه صرح بان التاء في الحقيقة للتانيث واذا
جعلنا التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كالاكيلة و
النطيحة والذبيحة تكون في الحقيقة بمعنى الفاعل و
المفعول كذلك والمجاز مفعل من الجواز يقال جاز المكان
يجوزه جوازا اذا تعداه فنقل الى الكلمة الجايزة اى المتعدية
عن معناه الاصلي فكانه جاز مكانه الحقيقي كذا قال الشيخ
عبد القاهر الجرجاني في اسرار البلاغة فيقال بعضهم ان المجاز ماخوذ
من قولهم جعلت كذا مجازا الى حاجتي اى طريقا الى حاجتي
على ان جاز المكان سلكه على ما ذكره الجوهري فكان المجاز
طريق الى تصور معناه ويفهم من المحصول انه يجوز ان يكون
مشتقا من الجواز بمعنى الامكان من شرح العلامة للمختصر انه
حقيقة ح قال المجاز مفعل من الجواز اما بمعنى العبور وانه مختص
بالجسم فاستعماله في اللفظ مجاز للتشبيه ولان بناء المفعل
للمصدر او الموضع فاستعماله في اللفظ المستعمل مجاز واما
بمعنى الامكان وح يكون اللفظ حقيقة لان الجواز بهذا المعنى

حقيقة لان الجواز بهذا المعنى كما يمكن حصوله للاجسام يمكن حصوله في الاعراض
فاللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع لجواز ان يستعمل في غير معناه
الاصلي وكون الجواز بهذا المعنى انما سمى به مجازا عن معنى العبور لان الجايز
لتردده بين الوجود والعدم كانه ينتقل من احدهما الى الاخر لا يوجب كون
المجاز المشتق منه مجازا على ما صرح به في الكتب المشهورة يظهر بالتامل المتن
كلامه وفيه انه اسم المكان والزمان لا يكون حقيقة باعتبار قيام المبدأ بالموصوف
والا لصح ان يقال للضارب انه مضروب حقيقة في القاموس جاز الموضع
جوازا ومجازا سار فيه وقطعه واجاز غيره وجاوزه وعلى هذا يكون اللفظ مختلفا
باعتبار المعنى الحقيقي وسار فيه الفهم وجاوزه فيهما مجازان بحسب اصل اللغة
حقيقتان بحسب العرف بان الاول على ما في المحصول ان الحقيقة في الثابت
ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق لعين هوه
العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي لان استعماله فيه تحقيق
لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة اقول
ثم نقل الى نفس الكلمة المستعملة فتكون في المرتبة الرابعة وايضا الالات
المذكوره غير معلومة لا يمكن اثباتها ثم قال واما المجاز فاطلاقه على
المعنى المذكور على سبيل المجاز لما ذكرنا واما بيان الثاني فلا شك
انهما قد استعملا بعد وضعهما فيهما ولا معنى للحقيقة الا ذلك واستدل
المص على ان الحقيقة مجاز في معناه كذلك المجاز بقوله فان المراد
من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له فاحترز بالمستعمل عن الكلمة بعد
الوضع وقبل الاستعمال فانها لا يسمى حقيقة كما لا يسمى مجازا وبقوله فيما
وضع له عن شيئين احدهما المستعمل في غير ما وضع له غلطا كقولك خذ

عند الفرس مشيرا الى الكتاب الذي بين يديك فان لفظ الفرس
قد استعمل في غير ما وضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز والثاني
المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ولا
في غيره كالاسد للرجل الشجاع فان الاستعارة وان كانت موضوعة
بالتاويل والادعاء لكن الوضع عند الاطلاق لا يفهم منه الا الوضع
عند التحقيق دون التاويل واحترز بقوله في اللغة التي وقعت المخاطبة
بها عن المجاز الذي استعمل فيما وضع له في اصطلاح اخر غير اصطلاح ما وقع
به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب في عرف الشرع لانها
في لغة الشرع انما وضعت للاركان المخصوصة مع انها موضوعة للدعاء
في اصطلاح اخر اعني اللغة والمصنف جعل اللفظ جنسا للحقيقة فيتناول الحقيقة
والمجاز في المفرد والمركب ولو سلم التحقق فيهما والمجاز اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له في اللغة المذكورة بقرينة المقابلة لاجل مناسبة لما وضع له
اللفظ واقسام الحقيقة ثلثة اللغوية وهو ظاهر والعرفية اما بالعرف الخاص
~~العلم وهو ما لا يتعين ناقله كالدابة والشرعية وهو ما يكون~~ على المعنى
الاول كالنحوي والصرفي والكلامي وغير ذلك او العرف العام وهو
ما لا يتعين ناقله كالدابة والشرعية وهو ما يكون ناقله الشرع وجه الضبط
ان يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ان كان اللغة فهي الحقيقة اللغوية وان كان
العرف فعرفية وان كان الشرع فشرعية ولا يوجد غير ذلك بالاستقراء
وكذا المجاز لان الالفاظ المستعمل في انا ناطق مجاز لغوي والصلوة المستعمل
في الدعاء مجاز شرعي والدابة فيما يدب على الارض مجاز عرفي ووجود
الاولين ظاهر لا شبهة فان هنا الفاظا وضعت لمعان واستعملت

فيها

فيها وهو معنى الحقيقة اللغوية وللعلماء اصطلاحات لم يوضع في اللغة
لما اصطلحت فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل عند
النحويين وهو ما اسند اليه الفعل او شبهه وقدم عليه على جهة قيامه به و
القياس عند الفقهاء وهو الحكم على جزئي بالنظر الى حكم جزئي اخر لاشتراك
العلة ثم العرف قد يكون عاما كالدابة فانه لا يتعين ناقله وخاصا كالفاعل
فانه يتعين ناقله وهو النحوي البحث الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني به اللفظ
الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه الشارع
فهم من يتكلم اي السامع الذي يكون التخاطب معه ويتكلم مع المتكلم على اصطلاح
الشرع ويكون من اهل اصطلاح الشرع المعنى المنقول اليه محل النزاع الالفاظ
المتداولة شرعا وقد استعملت في غير معانيها اللغوية وهل ذلك بوضع الشارع
لمناسبة فيكون منقولات او لا لمناسبة فيكون موضوعات للمعاني على سبيل الاختراع
من الشارع كالمرتجل او استعملها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة من غير
وضع مغن عنها فيكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها
على السن اهل الشرع لمسيس حاجتهم الى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت
حقيقة عرفية حتى اذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي
والشرعي فعلى ايهما تحمل يعني انها ان قلنا انها منقولات او موضوعات
ابتداء حملنا على الشرعي فان الشارع يتكلم باصطلاحه وان قلنا انها مجازات
يحمل على المعنى اللغوي لان شان المجاز ذلك واما في استعمال اهل الشرع
فيحمل على الشرعي بلا خلاف كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها
الشارع الى الافعال المخصوصة كالزكوة الموضوعة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج
من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقلها الشارع الى المناسك المؤداة

فى المشاعر ومعالم الحج التى ندب الله اليها وامر بالقيام بها وقد
طال التشاجر والتنازع بين الاصوليين فى اثباتها كما ذهب المعتزلة
فانهم اثبتوا الحقيقة الشرعية ايضا مثله لما نقل من اللغة الى الشرع لاجل
الموضع الشارع من غير نص من اللغة وسمى المعتزلة هذا القسم بالدينية وعرفوه
بما لا يعلم اهل اللغة لفظه او لا يعلم كليهما وزعموا ان الاسماء المتعلقة
بغير الجوارح كالايمان والكفر والمومن والكافر من الدينية دون المتعلقة
بالجوارح كالصلوة والمصلى اقول جمهور المفسرين من الاشاعرة وغيرهم
ذهبوا الى ان مقطعات السور مثل الم كهيعص حم عسق ونظايرها موضوعة
للسور ولا يشتبه على احد انها لم يكن مستعملة فى معنى قبل استعمالها فى السور
فثبتت الحقيقة الشرعية ونفيها اى نفى المنقولات الشرعية ثم صارت
بالغلبة حقيقة شرعية اقول محل هذا الاحتمال قائم فى الحقائق المرضية
وايضا ما وضعها الائمة ع لا يسمى اصطلاحا بل يسمى منقولا شرعيا فلابد
من تعميم الشارع فظهر وتلخص من كلامهم ان الحقيقة الشرعية حقيقة بلا خلاف
انما الخلاف فى انها هل كانت فى الابتداء مجازا او حقيقة وهذا
البحث قليل الجدوى كما لا يخفى الا ان يحمل الحقيقة الشرعية على ما وضعه
الشارع اولا كما يفهم من كلام المص وكى يكلا يستقصيا الكلام فى نهاية
الوصول من نقل المذاهب وتحرير محل النزاع ونقل ادلة الخصماء والاظهر
الحق فيها مذهب المثبتين انا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة
لما فيها من الافعال والاقوال والهيئات والقيام والحج كذلك وانها
سابقة هى تلك الالفاظ فى الفهم وهى علامة الحقيقة وهو معنى الحقيقة الشرعية
واقول فيه بحث اذ الحقيقة الشرعية واقول البحث على تعريف المصنف

ما يستلزم الوضع المعين من الشارع فى اول الحال وهذا الدليل
انما يعتد عند الالفاظ المنقولة فى فهم معانيها عند تاعين
القرينة وهذا ليس محل النزاع وانت تعلم انه يمكن جعل النزاع
لفظيا ونقول هنا ان قصد النافى الحاكم بنفى الحقايق
الشرعية عدم ارادة هذه المعانى شرعا بان ينكر اطلاق الصلوة
والزكوة والحج على المعانى المرادة منها بلسان الشرع او ثبوت ارادتها
لغة بان يكون الصلوة كما يطلق على الدعاء يكون مستعملا فى الاركان
فهو مكابر لانا نعلم ان الصلوة بالمعنى الشرعى لم يكن فى
اللغة وكذا نعلم يقينا اطلاق لفظ الصلوة على الاركان المخصوصة
وان قصد انها مجازات لغوية كما ذهب اليه القاضى فهو حق
لكنها حقائق شرعية هذا لا يصح ان يكون حقيقة شرعية على التوقيف
الذى ذكره المص كما مر لوجود خواص الحقيقة فيها من العلامات
المخصوصة ومن التبادر الى الفهم وعدم الاحتياج الى القرينة عند
الاطلاق من اهل الشرع وعدم الانتقال الى معنى اخر وعدم
صحة السلب عنه وصحة الاطراد كما يجى تفصيله وانما قلنا انها
مجازات لغوية باعتبار ان الالفاظ المستعملة مجازات فى اول
الحال لان المتقدموا ان العرب لم يضعها باعتبار تعين اللفظ بازاء
المعنى بنفسه لهذه المعانى وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم يكن
مجازات لغوية لم يكن عربية ولخرج القرآن عن كونه عربيا والتالى باطل
لقوله تعالى بلسان عربى ولقوله انا انزلناه فى ليلة القدر قرانا عربيا
اقول لاريب ان مقطعات السور لم يكن فى لغة العرب وهو مما

وصنعه الله لمعنى في استعمل القرآن على غير العربي والمص فيما بواحا
الحشويه حيث اعترضوا على القرآن بانه يشتمل على ما لا معنى له كمقطعات
السور بان المقطعات موضوعة للسور فلزم على المص اشتمال القران
على غير العربي ولو قيل انها لم يوضع يلزم اقبح من هذا كما لا يخفى وايضا
اذا كان الواضع هو الله تعالى فلما وضعه في لغة العرب في وقت
تعليم آدم او بعثه نبيا ء فهو داخل في لغة العرب فلا يلزم
ان لا يكون القران عربيا واذا كان النبي عم من العرب فوضع
الالفاظ دابره في لغة العرب لمعان اخر لا يخرج عن العربيه فهذا
فلا يقدح في كون القران عربيا كما قلنا واجيب بان المراد عربيه
القران باعتبار النظم والاسلوب او باعتبار التغليب وبارجاع
الضمير في انزلناه الى سورة يوسف كذا في شرح العضدي واقول
فيه بحث اذ سورة يوسف مشتملة على يوسف وهو اعجمي ولا شك
ان امثال هذه الاجوبه من التمحلات والحق ان الاعلام كابراهيم
ويوسف ومقطعات السور لا يخرج القرآن عن كونه عربيا الثالث النقل
على خلاف الاصل فان الراجح عدم تعدد الوضع لان الاصل العدم ما لم يتم
دليل الخلاف وبهذا الدليل يعلم ان المجاز المشهور الملحق بالحقيقة ايضا
خلاف الاصل عملا بالاستصحاب وهو الحكم ببقاء الشيء بحاله ما لم
يرجح عدمه ولان الفهم انما يتم مع عدمه بعينه فلا يقع في الاشتراك
والتوقفه على الوضع الاصلي ونسخه اما انه لا بد من الوضع الاصلي فظاهر
واما انه لا بد في النقل من ترك الوضع الاصلي فانه ان لم يترك
يكون مشتركا لا منقولا ونسخه انما هو في التخاطب الشرعي فان المعنى

الاول في هذا التخاطب منسوخ ومجاز وثبوت الوضع الثاني فيكون
مرجوحا بالنسبه الى ما يتوقف الا على امر واحد منها واعلم ان
من جملة المنقولات صيغ العقود لان الشارع نقلها من الاخبار
الى الانشاء وهذا من جملة فروع البحث عن النقل كان البحث المذكور
قبله كذلك قال صاحب المحصول النوع الثالث على القول بالنقل
كما وجد الاسم الشرعي فهل وجد الفعل الشرعي والحرف الشرعي الاقرب
انه لم يوجد اما اولا فبالاستقراء واما ثانيا فلان الفعل صيغة
داله على وقوع المصدر لشيء معين في زمان معين فان كان المصدر
لغويا استحال كون الفعل شرعيا وان كان شرعيا وجب كون الفعل
شرعيا تبعا للمصدر فلا يكون شرعيا بالذات النوع الرابع في ان صيغ
العقود انشاءات ام اخبارات لا شك ان قولنا نذرت
وبعت واشتريت صيغ الاخبار وقد يستعمل في الشرع ايضا
للاخبار انما النزاع حيث استعمل لاستحداث الاحكام كانت
اخبارات ام انشاءات والثاني هو الاقرب لوجوه الاول ان
هذه الصيغ ان كانت اخبارا اما ان تكون كذبا او صدقا فان كان
كذبا فلا عبرة بها وان كان صدقا فوقوع الخبر اما ان يكون متوقفا
على هذه الصيغ او لا يكون متوقفا عليه فهو محال لان كون الخبر صدقا
يتوقف على وجود المخبر عنه والمخبر عنه ههنا هو وجود البيع على هذا الخبر
يلزم الدور الثاني قوله بعت ورد البيع يدل على القدرة على البيع ان
يقال بعت فدل على ان الصيغة يؤثر في البيع الثالث ان قوله
انت طالق لو كان اخبارا لكان اما عن الماضي او عن المستقبل او

مثلا فالاخبار عنه موقوف كونه
صدقا على وجود البيع فلو توقف وجود البيع
صح

او الحال والکل بط فبطل کونه اخبارا وبطل کونه اخبارا عن الحاضر
والماضی فلانه لو کان کذلک لامتنع تعلیقه بالشرط لان التعلیق عبارة
عن توقیف دخوله فی الوجود علی دخول غیره فی الوجود وعلی دخول غیره فی
الوجود واما دخل فی الوجود لایمکن توقیف دخوله فی الوجود علی
دخول غیره فی الوجود واما ارادة المستقبل فلان التصریح بصیغة
ستفعل فی المستقبل طالقا مع انه اصرح فی المقصود لایوجب الطلاق
فما هو اضعف یکون اولی اقول لایخفی ما فی کلام المحصول ومن اعجب ما فیه
انه اختار ان النقل الشرعی فی الفعل غیر واقع بالاستقراء وبالدلیل
الذی ذکره ثم ذکره بعد سطر صیغ العقود التی اکثرها الافعال
المنقوله انها منقولات شرعیه علی ان المنقول الشرعی المبحوث عنه فی
هذا المقام وایضا لایقع الطلاق الا بصیغة معینة ولایعتبر الشرط کما
هو مذهب الامامیه وایضا دعوی ان صدق الخبر فرع وجود المخبر عنه
ومحتاج الیه مشکل فی علم الله تعالی الا ان یخص بما یتصور فی علمه الماضی
وهم المستقبل وعلم الله لیس کذلک اذ لیس عند ربک صباح ولا مساء
والا الزم الکذب علی تقدیر عدم العبرة بها وعدم ترتب الحکم الشرعی
علیها او سبق فیه کل صیغة باخری ویتسلسل علی تقدیر صدقها فان بحث
فان بعث لایتحقق الا بصیغة مثلها قبلها او ینقل الکلام الیها وهلم جرا و بطلان
التالی لان الانسان لایسع اوقاته للامور الغیر المتناهیة اعنی الصیغ
المذکوره الغیر المجتمعة زمانا اقول هذا الدلیل انما یتم علی ان لاینتهی
الی سع ضمنی لایحتاج الی الصیغة فیه الا الالتماس والجواب کما فی قولک
اعتق عبدک عنی علی الف وکذا یمکن انتهاء بیعه علی حاله ما کان یتعذر
علی الصیغة فانه یکفی فیه الکتابه والاشارة کما فی الاخرس هذا علی مذهب

تقدیم

الامامیه

الامامیه واما علی مذهب الامامیه غیرهم فلا یلزم التسلسل اصلا لانه
لایحتاج الی صیغ العقود المذکوره وایضا یحتمل المجازیه بان یکون
بعت مجازا فی المعنی الانشائی فلا یثبت المقصود بالدلیل المذکور
البحث الرابع فی الفرق ای الفارق والممیز بین الحقیقة والمجاز
وهو ای الفارق من وجوه قال الاصولیون یعرف المجاز عن
الحقیقة بالضرورة بان یصرح اهل اللغة بالاسم او بالحد او بالخاصه
وبالنظر بان یرتب دلیلا من عند نفسه وهو من وجوه اشار المص
الی القسم الاول وهو ما یعلم لا بالنظر والی بعض الوجوه التی یعلم بالنظر
فیها الفرق بین الحقیقة والمجاز الاول ان ینص علیه اهل اللغة اما بالاسم
او بالحد والنص بالاسم کان یصرح هذا حقیقة او هذا مجاز او یعرفنا
الثانی وجود الخواص وهو ایضا یمکن جعله من القسم الاول بان یتوقف علیه
تصریح اهل اللغة بوجود الخواص وهو ایضا یمکن جعله من القسم الاول
بان یتوقف علیه تصریح اهل اللغة بوجود الخواص کما قاله الاصولیون
ویمکن ان لایجعل منه بان یحصل الانسان الخاصه وینظر فیها ویعلم
بها انه مجاز ویحمل کلام المص الی الخاصه والتصریح بخاصه الحقیقة والمجاز
بان یقال مثلا هذا الاطلاق یحتاج الی العلاقه او لایحتاج الیها الثالث
سبق المعنی الی الفهم بان یتبادر المعنی المستعمل فیه اللفظ الی الفهم اذا لم
یکن قرینة وعدم التبادر عند عدم القرینة دلیل المجاز هذا هو المفهوم
من المحصول ونهایة الوصول وکثیر من شروح المختصر واورد علیه النقض
بالمشترک اذا استعمل فی احد معانیه فانه لایتبادر المقصود الی الفهم عند عدم
القرینة وقد یقرر النقض بوجه اخر وهو ان المشترک اذا اطلق لایسبق الی الذهن

شيء من معانيه فيكون مجازا في كل واحد وهو ان المشترك اذا اطلق اسبق
~~الى الذهن شيء من معانيه فيكون مجازا في كل واحد~~ وكذا النقض بالمنقول
فانه مجاز مع انه يتبادر الذهن الى المنقول اليه بلا قرينة لكن الجواب الاخر
ظ اذ المنقول حقيقة وان كان الايراد باعتبار اول الحال فلا نم الا
بلا قرينة واجيب عن الاول بان العلامة لا يلزم انعكاسها ورد بان
النقض اما في المجاز او في الحقيقة اذا جعل علامة الحقيقة التبادر وعلامة
المجاز عدم التبادر فيكون النقض باعتبار الاطراد وقال العلامة التفتازاني
لما كان اصل الاعتراض فاسدا اما على علامة المجاز فظ واما على علامة
الحقيقة فلان العلامة لا يجب انعكاسها عدل الشارح المحقق الى تحرير الاعتراض
بان المجاز ما يتبادر الذهن الى غير المعنى المقصود منه والحقيقة ما لا يتبادر
الى غير المقصود وح اذا استعمل المشترك في معناه المجازي يصدق عليه انه
لا ينتقل الذهن الى غير المقصود منه فان الذهن يتوقف بين معانيه وخلاصة
الجواب انا نحكم ان احد معاني المشترك من غير تعيين مراد المتكلم استعمل
فيه اللفظ وهذا القدر يكفي في صحة دعوى تبادر غير المقصود وهذا
انما يصح على مذهب من لا يجوز استعمال المشترك في معنييه فصاعدا واما
على معنى مذهبه فالجواب ظ واقول لنا ان نقرر اصل الاعتراض بحيث
يندفع عنه الفساد الذي زعمه بعض الافاضل على ما قرره العلامة التفتازاني
اما اولا فلان المراد بتبادر المعنى المستعمل منه بحيث ان يصير متعينا
عند السامع وح يتوجه النقض بالمشترك كما لا يخفى واما ثانيا فبان علامة
الحقيقة تبادر الذهن الى المعنى المقصود لولا القرينة بان يكون مرادا
والمجاز عكسه واسماء الاشارة مثل هذا والضماير مثل هو ونظايرها اذا

اطلقت لا ينتقل الذهن بلا قرينة الى احد معانيها بان يكون مراد المتكلم
وان اريد حين استعماله في الكلام والمخاطب فلا ينتقل الذهن الا
الى احد معانيه لان المخاطب قرينة وليس كلامنا فيه وح لا يكون
تقرير السؤال على ما اورد جمهور الاصوليين فاسدا ان قلت الاستعمال
الصحيح في هذا انما يتصور اذا كان بالعهد الذي هو القرينة قلت
الاستعمال الصحيح في المجاز ايضا يكون مع القرينة ان قلت ان جعلنا
العلامة عدم التبادر الى الغير في الحقيقة والتبادر الى الغير في المجاز
كما هو مقتضى عبارة ابن الحاجب في المختصر لا يتوجه الاشكال باسماء الاشارة
ونظايرها لان هذا اذا استعمل في معناه المجازي فانه لا يتبادر منه
غير المقصود لا مجملا ولا مفصلا كما اذا اطلق هذا بقرينة التخاطب على
المخاطب على المعنى المجازي وهو المعنى الكلي الذي ليس مشارا اليه حسا
فانه لولا القرينة لا ينتقل الذهن الى احد معانيه بان يكون مراد المتكلم
وكذا مثل من حرفا للابتداء فاذا اطلق بمعنى في مجازا ينتقل بالقرينة الى
الظرفية فاذا قطع النظر عن القرينة لا ينتقل الذهن الى شيء اصلا ولو قلت
احد المعاني في المشترك قد يكون مانوسا فلا يتحير الذهن بل تعين المراد
قلت الانس داخل في القرينة والغرض التجرد عن القرينة على ان الفاضل
يكفينا مادة واحدة وهي المشترك الذي لا يكون احد معانيه مانوسا
ان قلت القوم صرحوا بان الشهرة علامة الحقيقة فلا يكون الانس
داخلا في القرينة مطلقا قلت الانس والشهرة في المجاز انما يفيد
الانتقال الى الحقيقة بخلاف المشترك فان الحقيقة مفهوم منه الا ان الذهن
يتردد في تعيين المقصود ولهذا جعلوا الانس والشهرة في المشترك قرينة المراد

دون المجاز قلت يمكن التفاوت في اصل المعنى بان يكون احد المعاني
معلوما باليقين والاخر معلوما بالظن وامثاله وقد يصير بالشهرة المعنى
اقوى والظن بمرتبة اليقين في الانتقال قلت قد يكون الشهرة قرينة
الانتقال لان المعنى الذي ورد على الذهن مكررا او لو كان العلم بالوضع
فيه ظنيا يكون اقرب الى الفهم من غيرها ورد مكررا او لو كان العلم به
بالوضع فيه يقينيا فان قلت اذا فرضنا ان العلم بالوضع في احد المعنيين
يقيني وفي الاخر ظني يفهم اليقيني دون الظني بحيث يكون مرادا فلا يلزم الترجيح
من غير مرجح مما قيل ان الذهن لو انتقل الى احد المعاني يلزم الترجيح من
غير مرجح ثم قلنا انما بنوا كلامهم هذا على ان العلم بالوضع قلما يكون يقينيا
وفيه ان تفاوت الظن يكفي في السؤال وقد مر ان مادة واحدة يكفي للناقض
الرابع تجرده عن القرينة من خواص الحقيقة اي استعمال اللفظ في المعنى في
الكلام بلا قرينة من علامات الحقيقة وتوقفه عليها دليل المجاز اي احتياج
اللفظ في معناه الى القرينة علامة المجاز وانما قال دليل المجاز ولم يقل من
خواص المجاز اي احتياج اللفظ في معناه الى قرينة علامة المجاز وانما قال
دليل المجاز ولم يقل من خواص المجاز لان القرينة يحتاج اليها في فهم المعنى
في مثل اسماء الاشارة والضماير والحقيقة المرجوحة ايضا ويجب
حمل الخواص على الاصطلاحي على تقدير ان لا يكون المجاز المشهور ملحقا بالحقيقة
الخامس تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة انما قال لغة لانه قد يستحيل
التعلق في الواقع لكن اهل اللغة لا يعلمون انه مح والمراد استحالة التعليق
في لغة المخاطب كجاء الله لقوله تع وجاء ربك عند اهل الحق لا عند المجسمة
ويمكن ان يحمل لغة للامر قد يستحيل عند العقول تعلقها ويجوز ان يكون قيدا

للتعليق وجعله لقوله يستحيل تكلف دليل المجاز مثل واسئل القرية فان
سؤال الجماد مح من العاقل عادة لان الغرض من السؤال الاستعلام
السادس الاطراد بمعنى كلما تحقق المعنى اطلق اللفظ دليل الحقيقة فان
العالم لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم اي لما راينا
ان العالم يحمل على من له العلم ورأينا كلما تحقق معنى العلم يحمل هذا المعنى
مستفادا من هذا اللفظ حكمنا بان العالم حقيقة فيمن له العلم في الشرح العضدي
ليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع اقول
الغزالي جعل الاطراد دليل الحقيقة ومراده ان الغالب تحقق الاطراد و
اذا اشتبه علينا لفظ بانه هل هو حقيقة او مجاز فاذا راينا الاطراد وقد
علمنا ان الاطراد غالبا يتحقق في الحقيقة ولا ينافيه النادر كما يقال هذا
يوم الغيم وكل يوم الغيم ماطر فهذا ماطر وكذا الحال في الاستواء الناقض
ولا يضر التخلف في يوم لان في شرح المختصر العضدي ان عدم الاطراد دليل
المجاز بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل آخر
مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول واسئل القرية لانه سؤال اهلها ولا
تقول واسئل البساط وان وجد فيه ذلك والى هذا اشار المص
بقوله بخلاف واسئل القرية لامتناع واسئل الجدار ويضعف كون عدم
الاطراد دليل المجاز بان عدم الاطراد قد يكون لمانع الشرعي مثل الفاضل
يطلق على غير الله تع للعلم والله تع عالم ولا يقال له فاضل والسخي
يطلق على غير الله تع للجود وانه تعالى جواد ولا يقال له سخي او اللغوي
اي قد يكون للمانع اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس مع ان الابلق
نعم بحسب المعنى كل حيوان يكون لونه مركبا من البياض والسواد وكذا الكا

يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيه كالدن والكوز فيما يستقر فيه
الشيء ولا يسمى قارورة فان اجيب عنه بان المراد بعرف بان لا يطرد
من غير مانع لغة او شرعا ولم يتحقق فيما ذكرتم من الامثلة فان الشرع منع
السخي والفاضل لله تعالى واللغة منعت الابلق والقارورة لغير
الزجاجة والفرس قلنا هذا دور فيجب ان لا يحصل معرفة المجاز بعدم
الاطراد الذي هو ليس مع المانع بيانه ان عدم الاطراد انما يعلم
بسببه لانه حكم سواء اما عدم المقتضي او وجود المانع وقد فرض ان لا مانع
فهو لعدم المطلق المقتضي ولا مقتضي لصحة الارادة الا الوضع فينبغي ان
يعلم وضعه لمقيد بقيد مختص بذلك المحل لا يتعداه الى اخر ليعلم عدم جواز
ارادة ذلك الاخر منه فاذا يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع وعدم
الوضع بعدم الاطراد وهو دور كذا في الشرح العضدي وانا اقول لا يبعد
حمل كلام المجيب على ما قلنا في الاطراد من العكس لكن عدم الاطراد
دليل فيما لا يعلم المانع منه لا فيما علم عدم المانع على انا لا نم ان طريق
العلم بعدم الاطراد منحصر فيما قاله في الشرح العضدي وقد يجاب بان
السخي لما اذا بين كونه للجواد المطلق وللجواد ومن شانه ان يبخل ثم وجدناه
لا يطلق على الله تعالى مع وجوده علمنا انه ليس للجواد المطلق بل للجواد
المقيد وهذا هو المراد ولا يلزم النقض على عدم الاطراد بعدم الاطراد
وامثاله واقول نحن نعلم في بعض المراد منه انه لا يحتمل احد معاني كل
ما استعمل فيه الاخر مثل المعرفة فانهم صرحوا بانها يراد في العلم مع ان
العالم يطلق على الله تعالى ولا يطلق العارف عليه فلا يتم الجواب المذكور
وبطل جعل عدم الاطراد دليل المجاز لانه لو كان دليل المجاز لكان العارف

مجازا

بالاطراد

مجازا نعم على ما قلنا ان الدليل لا يمنع كونه دليل التخلف في النادر
ولكن هذا لا يجوز عند من اورد النقض بالتخلف بالاسد في الرجل الشجاع
كما مر البحث الخامس في اقسام المجاز وهو ان المجاز من وجوه في المحصول
المجاز اما في مفردات الالفاظ او في مركباتها فقط او فيهما اما الذي
في المفرد كاطلاق الاسد على الشجاع واما الذي في المركب فقط
فهو ان يستعمل كل واحد من اللفظ في موضوعه الاصلي لكن التركيب لا يكون
مطابقا للواقع كقولهم انبت الربيع البقل فان الانبات بمعناه
الحقيقي اللغوي وكذا الربيع وغيره لكن الاسناد غير مطابق لما
عليه الحقيقة فان الانبات من فعل الله تعالى واما الذي يقع في المفرد
والمركب معا كقولك لمن يراجعه احياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل
لفظ الاكتحال لا في موضوعه الاصلي ولفظ الاحياء كذلك ثم نسب الاحياء
الى الاكتحال مع انه غير منتسب اليه وقد جاء في القرآن والاخبار
من الاقسام الثلاثة شيء كثير والاصوليون لم يتنبهوا للفرق بين هذه
الاقسام وانما نبه الشيخ عبد القاهر النحوي واشار بقوله المص الى هذا
بقوله الاول اما ان يقع في المفردات كالاسد اذا اطلق على الرجل
الشجاع او في المركبات كطلعت الشمس لان الطلوع هو حركة الشمس
الى فوق الافق بحركة الفلك الاعظم فنسبته الى الشمس مجاز وفيه ان
الطلوع هو الظهور في اللغة في القاموس طلع الكوكب والشمس طلوعا
ظهر والظهور صفة للشمس حقيقة فالمثال المطابق انبت الربيع البقل كما مر
والمشاحة في المثال سهل وهو عقلي اي مجاز عقلي لان المراد من قولهم انبت
الربيع تصور معنى الانبات بذكر الربيع لينتقل العقل الى الله تعالى وسيجيء تفصيله

وبحقيقة او فيهما اى يقع فى الطرف والتركيب مثل احياني اكتحالي
بطلعتك اى سرني رؤية صورتك فالاحيا بمعنى السرور والانتعاش
الذي حصل منه والاكتحال بمعنى الرؤية فالسرور انما يحصل من الله ونسبته
الى الرؤية مجاز واقول فيه ان التوالد على مذهب الشيعة والمعتزلة
واقع ولا منع ان يولد الرؤية السرور وفى الشرح العضدى لو كان
المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت
لمة الليل من المركبات معنى محقق وليس كذلك قال ابن الحاجب
فالحق ان المجاز انما هو فى المفردات ولا مجاز فى المركبات حتى
يلزم ان يكون له معنى فيلزم الاستعمال او الوضع منه فان قلت
قال عبد القاهر رح نحو احياني اكتحالي بطلعتك ان المجاز فى الاسناد
فان موجد السرور هو الله تعالى قلنا هذا بعيد لاتحاد جهة الاسناد
واحده فى الكل لا يخطر بالبال عند الاستعمال غيرها والذى نزيل
الوهم بالكلية ان يجعل الفعل مجازا فى التسبب العادى فى سرتني
رؤيتك اى صار سببا للسرور عادة واعلم انهم اختلفوا فى نحو انبت
الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من تاويل
فى اللفظ او فى المعنى والا لكان كذبا والتاويل فى اللفظ اما فى
الانبات او فى الربيع او فى التركيب فالاحتمالات اربعة
الاول التاويل فى المعنى وهو ان القايل اورده ليتصور معناه
فينتقل الذهن منه الى انبات الله تعالى فيتصدق به وهو قول
صاحب المحصول ان المجاز عقلى لا لغوى الثانى ان التاويل
فى انبت وهو للتسبب العادى وان كان وضعه للتسبب الحقيقى

وهو قول ابن الحاجب وهو قول ابن الحاجب الثالث ان الفاعل
فى الربيع فانه تصور بصورة فاعل حقيقى فاسند اليه ما يسند الى الفاعل
الحقيقى مثل قولهم ضحكنا الخزجية مرهقات حيث جعل المرهفات
شرابا وهو قول صاحب المفتاح انه من باب الاستعارة التخييلية الرابع
ان التاويل فى التركيب وهو ان كل هيئة تركيبية وضعت بازاء كيفية
معنوية وهذه وضعت للملابسة الفاعلية بان يسند الى الفاعل حقيقة فاذا
استعمل للملابسة الظرفية او نحوها كان مجازا نحو صيام نهاره وقيام ليله وهذا
مختار عبد القاهر الجرجانى والحق انه تصرفات عقلية ولا حجر فيها والكل ممكن
بالنظر الى قصد المتكلم قال العلامة التفتازانى لا خفاء فى ان
اسناد الفعل الى الشى هو حقيقة ما هو وثبوته له بحيث يتصف وهذا
لا يصح ظاهرا الا فيما اسند الى غير ما هو له من المصدر والزمان والمكان
وغيرها نحو جد جده وانبت الربيع وجرى النهر ونحو ذلك فلا بد من صرفه
عن ظاهره بتاويل اما فى المعنى او فى اللفظ اما المسند او المسند اليه
او الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد الاول ان لا مجاز فيه
بحسب الوضع بل بحسب العقل حيث اسند الفعل الى غير ما يقتضى
العقل اسناده اليه وهو قول الشيخ عبد القاهر وصاحب المحصول
وجمع علماء البيان الثانى ان المسند مجاز عن المعنى الذى يصح
الاسناد الى المسند اليه وهو قول ابن الحاجب الثالث ان
المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه المسند اليه
وهو قول حقيقة واسناد الانبات اليه قرينة لهذه الاستعارة وهو

قول السكاكي الرابع ان لا مجاز في شيء من المفردات بل شبه
التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل فيه اللفظ الموضوع
لافادة التلبس الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم
رجلا وتؤخر اخرى وهذا ليس هو لعبد القاهر ولا لغيره من
علماء البيان لكنه ليس ببعيد اقول ما ذكره من ان القيام و
الاتصاف مما لابد منه في كون الاسناد حقيقيا يشكل في
نحو علم الله تعالى وسائر صفاته وكذا في اخبار الصفوة وعدم الممتنع
الا ان يقال بالمجازية فيها او يقال ان اهل اللغة لم يتفطنوا به
او يقال هذا البحث بالحقيقة راجع مثل ما قالوا من اعتبار
القيام في المشتق ثم ان المشهور ان النسبة مستفادة من الفعل
ويلزم من هذا القول ان يكون مدلول الهيئة ثم قال واما ما ذكره
الشارح المحقق في تزييف الوجوه الاربعة المذكورة ففيه ابحاث
الاول ان قوله للتصور معناه ان اراد به التصور المقابل للتصديق
على ما هو الظاهر فهو ليس مدلول الجملة الخبرية فلابد ان يكون
مجازا عقليا وان اراد انه اطلق بمعنى الحكم الذي هو مدلوله
لكن ليكون مرجع الافادة ومناط الصدق والكذب بل
لينتقل منه الى حكم اخر فتصدق به يكون هذا كناية ولم ينقل عن صاحب
المحصول ولا غيره ولم يطابق القواعد البيانية اقول فيه
ان الحدود الحقيقية والرسوم كلها مع المحدود والمرسوم في صورة
مركب تام خبري ولا يفيد الا التصور باتفاق المحققين مع ان
الفهم لا يسبق الا اليه في مقام التعريف بدون القرينة فلا يكون

مجازا

مجازا عقليا وايضا القضايا التخييلية مثل العسل مرة مهوعة والخمر
ياقوتة سيالة وامثالها لا تصدق بها العاقل بل يذكر للترغيب والتنفير
وهكذا يتصور في انبت الربيع البقل فلا يفيد الا التصور الثاني ان جعل المسند
موضوعا للسبب الحقيقي مجازا عن السبب العادي مع انه لا يصح فيما
يسند الى المصدر نحو جد جده مخالف لما اتفق عليه علماء البيان من
ان الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان من غير دلالة بحسب الوضع
على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا او غير قادر سببا حقيقيا او غير حقيقي
وقد اقام الشيخ عبد القاهر على ذلك ادلة كثيرة وتبعه صاحب المحصول
والسكاكي على ان السبب الحقيقي لو اجري على ظاهره لزم ان يكون
في الافعال المسندة الى غير الخالق مجازا باعتبار المسند او الاسناد وعلى
ما افترى بعض الشارحين على الشيخ عبد القاهر من انه ذهب الى ان
الاسناد في نحو طلعت الشمس ومرض زيد مجازي اقول لو صح ما نقل
عن علماء البيان ان الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان من غير دلالة
على سببية ~~ان الفعل لا يدل الا على الحدث~~ الفاعل لكون مرض زيد
وطلعت الشمس حقيقة يلزم ان يكون انبت الربيع البقل حقيقة بحسب اللغة
من غير تاويل في الطرف والنسبة وايضا يلزم ان لا يصح نسبة الفعل
الى كل سبب سواء كان معدا او شرطا او غيرهما ويكون حقيقة نعم يتوجه
على من يقول ان الفعل لابد ان يسند الى الفاعل الحقيقي ان مات
لا يمكن ان يكون فاعله الفاعل الحقيقي وكذا مرض كما لا يخفى وفيه ان
ما قاله مبني على ما ادعى من اعتبار القيام في الاسناد وهو لو تم يفيد
ما ادعاه والنقض بنحو جد جده انما يلزم لو كان التاويل في كل صورة

في الفعل ولعل الاحتمالات الاربعة في نحو انبت الربيع البقل الثالث ان التاويل في الربيع ان كان بجعله مجازا عن القادر المختار على ما فهم بعض المعاصرين من كلام السكاكي فليس بمستقيم للقطع بان المراد بالمنية في قولهم اظفار المنية هو حقيقة الموت لا السبع ولتصريح السكاكي بان المراد بها السبع بادعاء السبعية لها وان اراد انه شبه بالقادر المختار وتصور بصورته فاسند اليه ما اسند الى القادر المختار على ما يشعر كلام السكاكي لم يكن هذا مغنيا عن القول بكون الاسناد مجازيا لان حق الاثبات ان يسند الى القادر المختار ~~على ما يشعر كلام~~ دون الزمان المشبه بالقادر المتصور بصورته وكذا ان جعل الاستعارة بالكناية هو اسم المشبه به المذكور بطريق الكناية وايراد اللوازم دون التصريح حتى يكون اظفار المنية بمنزلة اظفار السبع مجازا عن المنية لان الاسناد يكون الى الربيع فيفتقر الى التاويل اقول دعوى ان حق الاثبات ان يسند الى القادر منافي ما نقل عن علماء البيان والجواب ان ذلك في خصوص انبت الربيع الرابع ان قوله وهو قول صاحب المفتاح انه من الاستعارة التخييلية ينبغي ان يكون من سهو العلم والصواب الاستعارة بالكناية واما تمثيله بقوله صحبنا الخ رحمه من تفات المبني على ان السكاكي لما رد الاستعارة التبعية الى الاصلية لم يجعل صحبنا استعارة ولزمه جعل المرتفعات استعارة بالكناية عن المشروبات وايقاع صحبنا عليه قرينة كما صرح به في قوله نقريهم لهذميات هذا ومن نظر في كلام الشيخ عبد القاهر وصاحب المحصول علم انه لم يخالف الشيخ اصلا ولم يزد على تنقيح كلامه وانهما اتفقا على ان المسند في قولهم انبت الربيع البقل مجاز وضعي اصلا لا في المفرد ولا في المركب

بل عقلي بان اسند الفعل الى غير ما يقتضي العقل اسناده اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقي ولما كان ذكر التشبيه موهما ان يكون هناك مجاز وضعي علاقته المشابهة حاول الشيخ ازالة الوهم فقال هذا التشبيه ليس هو التشبيه الذي يفاد بالكاف وكان ونحوهما بل هو عبارة عن جهة راعوها في اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبه ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر والعجب كل العجب من الشارح ومع احاطته لفن البيان واطلاعه على اقوال العلماء كيف خبط في هذا المقام واخطاء في تقرير اقوال العلماء الاعلام اقول لما تقرر ان الفعل لا يقتضي الاحداثا ونسبة كما نقل من علماء البيان فالعقل لا يابى عن نسبة الانبات الى الربيع وجوابه ظ بعد ما عرفت ما يتعلق بجواب ذلك لكن بقي هنا كلام وهو انه ليس كذلك وايضا اذا حققنا ان النسبة مدلول الفعل كما هو المشهور او مدلول الهيئة كما لزم من كلام العلامة يكون المجاز العقلي والاحتمال الاول المنسوب الى الشيخ عبد القاهر مجازا لغويا الا ان يأول الثاني المجاز قد يكون بالزيادة او النقصان او النقل التقسيم الثاني ان المجاز يكون على اقسام ثلثة الاول مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائدة على قول بعض المفسرين وقال بعض المفسرين هذا من قبيل قولهم مثلك لا يبخل اي انت لا تبخل ويمكن ان يقال ان المراد في قوله تعالى ليس كمثله شيء نفي المثل لان اسم ليس شيء وكمثله خبر فيكون معناه ليس شيء مثل مثله ~~حتى مثل مثله~~ ونفي مثل مثل الله عن الشيء اما بعدم الشيء وهو ظ البطلان او بعدم الله وهو ايضا باطل لان هذا قوله تعالى واما بنفي المثل لانه اذا تحقق المثل

اولا كلام العلامة ... [illegible]

لان مثال الشاهد الله تعالى وتقديره غير معقول ا ح

تحقق مثل المثل فيثبت معدوم مثل المثل لشيء وهو الله تعالى مع ان الاية تدل
على انه مسلوب عن كل شيء والثاني اعني المجاز بالنقصان مثل قوله
تعالى واسأل القرية اي اهل القرية وهذا المعنى انما يتم بتقدير اهل
فيكون مجازا بالنقصان الثالث النقل مثل الاسد فانه نقل عن معناه الحقيقي
لعلاقة الى الرجل الشجاع ومن ثم قسم اخر مثل قولهم انبت الربيع
البقل اذ ليس فيه النقل ولا الزيادة ولا النقصان في المحصول
قال ابو عبد الله البصري في تعريف الحقيقة ما انتظم لفظها معناه
من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل والمجاز هو الذي لا ينتظم لفظه
معناه اما بزيادة او نقصان او نقل فالذي يكون للزيادة هو الذي
ينتظم عند اسقاط الزيادة وكقوله تعالى ليس كمثله شيء فانا لو اسقطنا
الكاف استقام المعنى والذي يكون للنقصان هو الذي ينتظم
الكلام عند الزيادة كقوله تعالى واسأل القرية ولو قيل واسأل اهل
القرية استقام الكلام والذي لاجل النقل قوله رايت اسدا وهو
بمعنى الرجل الشجاع واعلم ان هذا التعريف خطاء لان المجاز بالزيادة
والنقصان انما كان مجازا لانه نقل عن موضوعه الاصلي الى موضوع
اخر في المعنى وفي الاعراب واذا كان كذلك لم يجعلهما قسيمين في
مقابلة النقل اما في المعنى فلان قوله تعالى ليس كمثله شيء معناه نفي مثل
مثله وهو محال لانه يقتضي نفيه تعالى عن ذلك الا انه نقل من هذا المعنى
الى نفي المثل وكذا قوله تعالى واسأل القرية موضوع لسوال القرية وقد نقل
الى اهلها واما في الاعراب فلان الزيادة والنقصان متى لم يغير اعراب
الباقي لم يكن ذلك مجازا فانك اذا قلت جاءني زيد وعمرو ونعني

الاصل

الاصل جاءني زيد وجاءني عمرو الا انه حذف احد الفعلين
لدلالة الباقي عليه ولكن لما لم يكن الحذف سببا لتغيير الاعراب
لم يحكم عليه بكونه مجازا وبهذا الكلام في مباحث الزيادة واما
اذا اوجبنا بتغيير الاعراب كانا مجازين وذلك انما يتحقق عند
نقل اللفظ عن اعراب الى اخر هذا عبارة المحصول قال المص
في النهاية ان التعريف الذي اختاره ابو عبد الله البصري هو
لابي هاشم وابي علي ونحن نقول ان مرادهم قال بالتعريف المذكور
بالنقل المقابل للزيادة والنقصان كما يفهم من تمثيله بقوله رايت
اسدا نقل اللفظ من موضوعه الاصلي لا لاجل الاعراب فيصح المقابلة
ويصح تقسيم المص المجاز الى الزيادة والنقصان والنقل ولا يتوجه
ما اورده صاحب المحصول من ان النقل يعم الاقسام لكن يتوجه
على المص انه قال في النهاية مثل ما قال صاحب المحصول ويمكن ان
يقال رجوعه في هذا الكتاب او يقال لا يلزم في التقسيم ان يكون
الاقسام متباينة لكن كلام السيد قدس سره في حاشية المطول وشرح
المفتاح لا يلائم ذلك قال في حاشية المطول ان الاصوليين
بعد ما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور اوردوا في امثلة المجاز بالزيادة
والنقصان ولم يذكروا المجاز عندهم معنى اخر كما ذكره صاحب المفتاح
ونسبه الى السلف وزعم ان الاولى ان يعد ملحقا بالمجاز والمفهوم
من كلامهم ان القرية مستعملة في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم
انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضمر هناك مقدر في مجاز او لم
يريدوا بقولهم نظم الكلام ثم فان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل ارادوا

ان اصل الكلام ان يقال اهل القريه فلما حذف الاهل استعمل
القريه مجازا بالمعنى المتعارف بسبب النقصان وكذلك قوله تعالى
~~ليس كمثله شيء استعمل القريه مجازا بالمعنى المتعارف بسبب النقصان~~
وكذلك قوله تعالى ليس كمثله شيء مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب
هذا المجاز هو الزياده اذ لو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز
هذا عبارة الحاشيه بحروفها وقد عرفت من كلام المص في النهاية
وكلام المحصول ان المجاز على تعريف السلف كابي علي وابي هاشم
وابي عبد الله البصري يشمل المجاز بالمعنى الذي قاله صاحب المفتاح
والاصوليون لا ينكرونه وايضا تعريف المجاز باللفظ المنقول
الشامل لما نقل عن اعراب الى اخر شامل له كما تستفاد من المحصول
قال السيد قدس سره في شرح المفتاح بعد قول صاحب المفتاح
ورايي في هذا النوع من المجاز ان يعد ملحقا بالمجاز وشبيها به لما
بينهما من الشبه وهو اشتراكهما في التعدي عن الاصل لا ان يعد
مجازا وسبب هذا لم اذكر الحد شاملا له ولكن العهدة في ذلك السلف
ههنا بحث وهو ان الذي نعلمه من كلام السلف دل على ان الكلمة
المنقوله عن حكمها الاصلي الى غيره يطلق عليه المجاز لتعديها عن
ذلك الحكم الاصلي الى غيره وهذا معنى اخر للمجاز غير الذي فسر بالكلمة
المستعمله في غير ما وضعت له فيكون لفظ المجاز عندهم مشتركا
بينهما واما مجازا في المعنى الاخر لاجل المشابهة في التعدي من امر
اصلي الى امر غير اصلي وكما ان المصنف لم يذكر المجاز شاملا للمعنى الاخر
كذلك السلف لم يذكروه شاملا له على اختلاف عباراتهم وتقسيمهم المجاز

الى ما هو راجع الى المعنى وما هو راجع الى حكم الكلمة باعتبار تاويله
فقسم ~~المجاز~~ انما يطلق عليه المجاز كتقسيمهم المجاز الى اللغوي والعقلي
فليس هنا عهده يحال بها على السلف سوى اطلاق لفظ المجاز وذا
مما لا ينافش فيه اصلا هذا كلام شرح المفتاح وكلام الشارح
العلامه التفتازاني ايضا قريب الى هذا واقول كلام الشارحين
بان تقسيم المجاز الى العقلي واللغوي انما هو بناء على ما قالوا ان
المجاز العقلي انما هو محض تصرف العقل باسناد الفعل الى خلاف ما
يقتضيه العقل المحض بحيث لا يكون مخالفة للوضع واللغة اصلا في شرح
المفتاح للسيد الشريف قدس سره بعد قول المفتاح ان انبت لم يوضع
للقادر ان قلت لا يحتاج الى البيان ان انبت لم يوضع للقادر المختار
في كون انبت الربيع مجازا عقليا اذ قد ثبت عند العقل اخلال انبات
لا يصدر الا عن المختار فاذا اسند الى غيره فقد تعدى مكانه الاصلي
بحكم العقل فيكون مجازا عقليا قطعا فان فرض مع ذلك انه موضوع
من الاوضاع قد عينه للمختار كان مجاز اللغه مع كونه مجازا عقليا
او لا منافاه بينهما قلت ان المجاز انما ينسب الى العقل اذا لم يكن
هناك تصرف في امر لغوي الا ترى انهم جعلوا المجاز العقلي
مقابلا للغوي وايضا لا فائده في اعتبار العقلي على حدة مع اندراجه
في اللغوي هذا كلام السيد قدس سره وفي شرح المفتاح للعلامة التفتازاني
الاصطلاح جرى على جعل المجاز العقلي مقابلا للغوي وان المخالف
لوضع اللغة يسمى مجازا لغويا لا عقليا وان كان متعديا مكانه الاصلي
بحكم العقل ايضا هذا عبارة الشرح للعلامة التفتازاني وان شارحان قالا

ذلك مطابقا للمفتاح وح نقول ان المجاز العقلي ليس بمتحقق بهذا المعنى
اصلا في انبت الربيع البقل ونظايره اذ نسبة الفعل الماخوذ في مفهومه
على ما هو المشهور تقتضي القيام وكذا ان قلنا بان الهيئة تدل على قيام الفعل
بفاعله كما يتراءى من كلام العلامة التفتازاني فيما نقلنا عنه فيكون
الاسناد والاثبات مخالفا للوضع فبطل المجاز العقلي راسا الا ان يقال
المجاز العقلي يجامع مخالفة الوضع او لا الا سبق للاحتمال الذي نسب الى
الشيخ عبد القاهر من انبت الربيع البقل معناه انبت الله البقل كقولهم
اراك تقدم رجلا وتوخر مجال فانه ح داخل في الاستعارة والى غير ما
هو له على ان هذا الاحتمال ليس فيه ما دل الهيئة كما يفهم من كلام العلامة
التفتازاني فان المركب بمجموع طرفيه وهيئته مع تنا والكل مجازا استعمل في
المشبه به الا ان يراد بالهيئة المجموع المذكور لكن هذا خلاف الظاهر الا انه
يلزم على هذا التقدير ما قلنا انه خلاف المشهور من ان النسبة جزء المعنى
الفعل ثم ان هذا الاحتمال الذي قال العلامة التفتازاني انه غير بعيد
في غاية البعد او غير فهم منه مجاز ان لغويان الاول اسناد والاثبات
الى غير ما هو له ان جعلنا مجازا لغويا وان جعلنا انه عقلي يلزم مجاز عقلي
ولغوي اعلم انا قد اوردنا تنوع المجاز اشتمل التقسيم على ما نقلنا
من علماء الاصول وح لا يحتاج في كلامهم حمل التقسيم باعتبار ما يطلق
عليه المجاز او المتعدي عن محله الاصلي ~~نعم لو لم يقع من سلف علماء البيان~~
~~يكون في كلامهم باعتبار ما يطلق عليه المجاز هو المتعدي عن محله الاصلي~~
نعم لو لم يقع من سلف علماء البيان يكون في كلامهم باعتبار ما يطلق عليه
المجاز او ما علمنا من المتعدي عن محله الاصلي الى غير محله الاصلي الثالث

المجاز

91

العلاقة للاسباب العرافي على الفاعل والصورة والعلية

المجاز يكون على اقسام منها اطلاق السبب على المسبب في المحصول الاسباب
اربعة القابل والصورة والفاعل والغاية فمثال تسمية الشيء باسم قابله فمثل
سال الوادي ومثال التسمية بالصورة تسمية اليد بالقدرة ومثال التسمية بالفاعل
حقيقة او ظنا تسمية المطر بالسحاب ومثال التسمية بالغاية تسمية العنب بالخمر
اقول لعله نظر الى معظم الاسباب فان الاسباب بالحقيقة اكثر والظاهر
ان تسمية الوادي قابله سال بل وكذا التسمية القدرة صورة وانهما من قبيل
تسمية المحل باسم الحال او الحال باسم المحل وانما تسمية المطر بالسحاب تسمية
المعلول باسم محل معده وكذا تسمية السبب باسم المسبب نحو تسمية الضرب الشديد
بالموت والضرب الشديد اما معد للموت او مثله فعلم ان السبب يعم
الاربعة وغيرها ومنها تسمية الشيء بشبيهه نحو الاسد يريد الشجاع لمن اثم
للحيوان المفترس وهو المستعار والمجاز المرسل ان كانت العلاقة المصححة غير
المشابهة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي والا فالاستعارة وهو اللفظ
المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي كالاسد في قولنا رايت اسدا يرمي
وكثيرا ما يطلق الاستعارة على فعل المتكلم اعني استعمال المشبه به في المشبه
فح يكون المتكلم مستعيرا او لفظ المشبه به مستعارا والمشبه به في قول المصنف
وهو المستعار اما راجع الى التسمية او الى الشيء او التشبيه او المفهوم من السوق
وهو المسمى فعلى الاول يكون المستعار مصدرا وعلى الثاني لا بد من حذف كلمة
له وهو بعيد وعلى الثالث يكون المستعار بمعناه فان لفظ المشبه به مستعار ا
اللفظ بمنزلة لباس طلب عارية من المشبه به لاجل المشبه وعلى الرابع وهو اسم
المسمى ولا ريب انه مستعار كما قلنا ونحوه اي تسمية الشيء بضده جاء السيئة ضد
القصاص او القصاص عدل فلا يكون سيئة وقد سماه الله تعالى في قوله وجزاء سيئة
سيئة مثلها وكقوله تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم فكذا سمي اعتداء ونحوه اي
كالعين للشخص الرقيب والعين جزء منه وذلك لان العين لما كانت هي

تسمية العنب خمرا فليس علاقة بوجود الخمر
فانه ان اريد بالخمر الخمرية العارضة اعني
الكيفية العارضة لماء العنب فهي ليست علة
غائية وان اريد ذات ماء العنب فكذلك
وهو ظاهر بالعكس اي صح

سيئة
اعتدوا عليهم

المقصود في كون الشخص قسما كانها الشخص كله فلا بد في الجزء الذي
يطلق على الكل ان يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد به الكل
مثلا لا يجوز اطلاق اليد على الرقبة وان كان جزءا منه وبالعكس
يعني تسمية الشيء باسم كله كالاصابع في قوله تعالى اصابعهم في اذانهم يجعلون
من الصواعق لانه اريد بها الانامل جزء من الاصابع والغرض منه والانملة
المبالغة كانه جعل كل الاصابع في الاذن لئلا يسمع شيئا من الصاعقة
اقول اذا قال احد ادخلت اصبعي في الدوات او في الغم
لا يراد ادخال جميع الاصبع كما يقال ضربته برجلي لا يراد جميع اجزاء
الرجل ومن ثم مثلا اذا احلف احد ان لا يجعل اصبعه في اذنه فادخل
في الجملة حنث وبما يؤول وذلك الشيء اليه في الزمان المستقبل كقوله اني
اعصر خمرا اي عصيرا يؤول الى الخمر وبما كان عليه نحو واتوا اليتامى
اموالهم اي الذين كانوا يتامى على ذلك وكذا الخل المنقلب من
الماء يسمى ماء باعتبار الماضي فلا يتوهم ان هذا لا يصح على مذهب
المعتزلة القائلين بصحة اطلاق اسم الفاعل بعد فناء المعنى وبالمجاورة
اي تسمية الشيء بالمجاور كاطلاق الراوية في الاصل اسم للبعير فاطلق على
الظرف المذكور وباعتبار جزئيا به اي تسمية الكلي باسم احد جزئياته
كمن دخل بلدا ورأى فيها كريما كثيرا يقول كل اهل هذا البلد كريم او
حسن الوجه كما اذا رأى منهم كثيرا حسن الوجه وبالعكس اشهر ولم يتعرض المص
كاطلاق الانسان على زيد وبالمتعلق كتسمية المتعلق باسم المتعلق كتسمية
المعلوم علما وبالعكس كتسمية القضية تصديقا ولم يتعرض المص العكس قال
المص في النهاية ومن احسن الاول تسمية الامكان بالوجود كما يقال الخمر

علي المزاده اي ظرف الماء الذي يستقي به على الدواب والراوية صح

في الدن انه مسكر الثاني فيما اذا ترك اهل العرف استعمال اللفظ
فيما كانوا يستعملونه كالدابة في الحمار فانه مجاز وتسمية اللفظ الدال
على الكلي كليا او تسمية المعنى مركبا ومفردا وامثال ذلك يرجع الى احد
الى ما ذكر ويمكن جعلها قسما كما ان تسمية الخمر في الدن مسكرا يمكن جعله
داخلا فيما يؤول اليه قال علماء العربية ان عدد العلاقة ليقاس
عليها وذلك لان العلاقة يجب ان تكون مما اعتبرت العرب نوعها
فلا يشترط عندهم النقل في كل جزئي من الجزئيات لان علماء العربية
كانوا يتوقفون في الاطلاق المجازي على ان ينقل من العرب نوع
العلاقة ولم يتوقفوا على ان يسمع جزئيا تها مثلا يجب ان يثبت ان
العرب يطلقون اسم السبب على المسبب ولا يجب ان يسمع اطلاق
الغيث على النبات وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي
لا بالوضع الشخصي اعلم ان ابن الحاجب في مختصره حصر العلاقة
في خمسة وفي الشرح العضدي وجه الضبط ان يقال اما بين ذاتيهما
اتصال اولا والاول المجاز والثاني اما ان يحصلا لذات اولا
والاول وصفان بينهما تقدم وتأخر اذ لو اجتمعا يلزم خلاف الوضع
فان استعمل المتقدم للمتاخر فالكون عليها او بالعكس فالاول اليها والثاني
امران لا اتصال بينهما بالذات ولا هما في محل واحد فان لم يكن
بينهما حال يشتركان فيها فلا علاقة قطعا فتلك الحال اما صورة محسوسة
وهو الشكل وغيرها وهو الصفة اقول العلاقة بين اللفظ والمعنى
ومثله الاصوات وهو لولا تها العبث داخله وان اولتم فينحصر اقل من
الخمسة البحث السادس من الابحاث التسع لا يشترط فيه اي في المجاز النقل

من اہل اللغة بخصوصه بل يكفى النقل كليا بان يعقل نوع العلاقة كما نقلنا
او لو احتاج المجاز الى النقل بخصوصه لما احتاج الى النظر فى العلاقة واليه
اشار المص بقوله للافتقار الى النظر فى العلاقة وتلخيصه ان العلاقة فى
المجاز مما يحتاج فى استخراجها الى تدقيق النظر وما يكون نقليا لا يحتاج
الى تدقيق النظر واجاب عن هذا صاحب المحصول بان المحتاج الى الدقة
فى الاستخراج جهات حسن المجاز لا العلاقة ~~فى المجاز وما يحتاج فى استخراجه~~
~~الى تدقيق النظر وما يكون نقليا لا يحتاج~~ وفيه انه يحتاج ايضا ولان عارة
اللفظ تابعة لاعارة المعنى والا لم يحصل المبالغة هذا دليل ثان على ان المجاز
لا يحتاج الى النقل بخصوصه وذلك فى صورة الاستعارة لان كل مجاز لكن يكفى
للمستدل مادة واحدة لانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الشجاع
فالغرض التعظيم وهو باعارة المعنى ثم باعارة اللفظ التابعة لاعارة المعنى
واعارة المعنى تحصل بمجرد قصد المبالغة فلا تتوقف على السمع واجاب
صاحب المحصول بان هذه الاعارة ليس امرا حقيقيا بل امر تقديرى فلم لا يجوز
ان يمنع الواضع فى بعض المواضع دون البعض واقول كلام المستدل
يدل على نفى الوضع الشخصى بان لا يكون الاسد موضوعا للرجل الشجاع فانه
لو كان موضوعا لاستفاد منه التعظيم ومراد من قال انه لا يحتاج
الى النقل بخصوصه انه يكفى الوضع النوعى والعلم بنوع العلاقة لا بخصوصها
وانه يحتاج ان يعلم ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب لا ان يعلم بخصوص
انهم يطلقون اسم الغيث على النبات فلو فرضنا التساوى لا يلزم نفى
نفى المبالغة وهو ظ فلا منافاة وللعلم بان الحقائق الشرعية او العرفية
لم يستعملها اللغويون فى معانيها هذا دليل ثالث على ان المجاز لا يحتاج

الى

الى النقل بخصوصه تحريره انه لو كان النقل فى خصوص كل لفظ مجازى
معتبرا لكان نقل الصلوة الى الاركان المخصوصة ماخوذا من اللغة وكذا
اصطلاحات العلماء مع انا نعلم يقينا خلاف ذلك اقول لعل قول
المص هذا مبنى على ما زعم ان المنقولات الشرعية مجازات لغوية
كما مر واما فى المنقولات العرفية فلا يصح كلامه لانها حقائق ودعوى
ان المنقولات الشرعية مجازات لغوية منظور فيها وانما حملنا
كلام المص على استعمال المنقولات الشرعية والعرفية بعد النقل فى المعنى
المجازى اصحها اما انه لخرج القران عن كونه عربيا اصح من قال بان المجاز
يحتاج الى النقل من اهل اللغة بانه لولاه لخرج القران عن كونه عربيا
فان المجازات الواقعة فى القران لا يكون موضع اهل اللغة حيث لا
يحتاج الى النقل منهم والعلم بالوضع اقول الاستدلال بان المجاز الواقع
فى القران عربى اما باعتبار الغالب او باعتبار الاسلوب والا
فالقران يشتمل على مثل الم وكهيعص مع لفظها ومعناها من الشرع ظاهر
كالشرك وكذا اعلام الاعجام كابراهيم ويوسف مع ان اغلب اسمائه الانبياء
عجمية ونغاوت بين العلم وساير الالفاظ فى وقوعها فى القران واخراج القران
عن كونه عربيا يجمع اجزائه منظور فيه الا ان يقال الاستدلال انما هو بكثرة المجاز
كما ان المص استدل بكثرة المنقولات الشرعية وهو قابل وبامتناع نخلة لطويل غير انسان
اى لو لم يكن الوضع فى المجازات بخصوصها معتبرا فى العلم به لما امتنع اطلاق
النخلة على غير الانسان فان العلم بالوضع النوعى حاصل وكذا الاب للابن وبالعكس
فان العلاقة من الاب فى الابن ظاهرة مع اطلاق الاب على الابن وبالعكس وكذا
شبكة للصيد اى لا يطلق الشبكة على الصيد مع علاقة المجاورة وغيرها واعلم

ان المجاز له اسباب من المقصود والمبالغات في اساليب الكلام
والعلاقة مصححة لا موجبة وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه فانه ربما كان
لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف لمانع عن
المقتضي جائز كذا في الشرح العضدي واقول فيه بحث لان الوضع اي
اللفظ موضوع لمعنى يكون بينه وبين المعنى المطابقي علاقة وهذا القدر معلوم
في وضع المجاز فلو صح ذلك يلزم ان يكون الاب موضوعا للابن لتحقق
العلاقة ويمكن ان يجاب بوجه آخر وهو انه لا يلزم استعمال اللفظ في
كل ما وضع له وله نظائر في الالفاظ والجواب انا نختار ان الوضع النوعي
متحقق في المجاز كما فصلناه ونقول ان تلك الالفاظ مجازات لعدم
استعمالها في معانيها لاجل المناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي المناسبة
في الاكثر ظاهرة في المجاز بالزيادة والنقصان اذ تحقق المناسبة بربط
السؤال بالقرية بواسطة اهلها ونفي المثل عن المثل كذلك مع اعطاء القانون
اي العلم بنوع العلاقة ونوع الوضع الكلي وضعف القانون بالكلي زيادة
التأكيد لان العلم بالوضع كلي في التجوز مطلقا لا لخصوص مادة جزئية
منظور فيها فان الرحمن منقول من مطلق رقة القلب الى خصوص فانه لا
لا اثر رقة القلب فيه من غير تجوز اطلاقه على غير الله تعالى الا ان يقال ان
خصوص المادة ليس شرطا وامتناع الاستعمال فيما تعلمه للنص على
عدمه خلاصة الجواب ان الواضع حين وضع لفظ الشبكة لمعناه وكل ما
له علاقة لمعناه ما استثنى من قوله كل ما له علاقة الصيد وكذا غيره
النخلة عن الانسان الطويل البحث الرابع من الاثبات التبع الحقيقة لا يستلزم
المجاز اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا مجازا

مع وجود العلاقة اقول دعوى ان المجاز لا يكون متحققا باعتبار خصوص المادة مطلقا صح

ولا مجازا لخروجه عن حديهما او لا يتناوله جنسهما وهو المستعمل ثم
ان الحقيقة لا يستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل
في غيره ونعلم ان هذا غير ممتنع فهذا متفق عليه واما عكسه وهو ان

بالضم

المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع
له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه والمص اختار ان
المجاز لا يستلزم الحقيقة فقال والحق العكس اي ان المجاز لا يستلزم
الحقيقة فان المجاز يتوقف على الوضع السابق واما الاستعمال فيه فلا
وهو اي اللفظ حال الوضع وبعد الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا
مجازا اقول وكذا المستعمل احيانا في التجالي يطلعك في المعنى
المجازي باعتبار التركيب مع ان دلالة المركب عقلي عند كثير من
المحققين الاصوليين وايضا قولهم انبت الربيع البقل اذا كان
مجازا عقليا غير منقول على اعتقاده من اللفظ الموضوع لمعنى افرادا لا
فلا يستلزم المجاز الوضع لكن البحث في هذا المقام في ان المجاز
اللغوي هل يستلزم الحقيقة ام لا فلا يتوجه ذلك لا يقال ان اللفظ
الموضوع واضعه اذا قال هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى فقد استعمل اللفظ
في معنى اللام فكل وضع يستلزم استعمالا حين الاخبار عن اللفظ بانه موضوع
لانا نقول ان اللفظ لو سلم ان له وضعا لنفسه ووضعا لمعناه في
نقول ما ما نقول ان اللفظ لو سلم ان يتحقق المجاز باعتبار المعنى الآخر
من غير حقيقة وايضا الواضع اذا قال في الوضع النوعي كل ما هو على
وزن فاعل او مفعول مثلا موضوع لذات يقوم الفعل بها او وقع عليه
على وجه الحدوث لا يستعمل لفظ ضارب مثلا في نفس اللفظ ولا معناه

المجاز لا يستلزم الحقيقة

وايضا الواضع اذا وضع ولم ينقل لا يتحقق الوضع ولا يتحقق الحقيقة
والمجاز واحتج القائلون بلزوم الحقيقة للمجاز بانه لو لم يستلزم المجاز
الحقيقة لعرى الوضع عن الفائدة وانه عبث غير جائز لكونه عبثا بيانه
ان فائده وضع اللفظ لمعنى انما هو لافادة المعاني المركبة واذا
لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته كذا في الشرح العضدي
ومنهم منع ان اللفظ الموضوع لا يستعمل الا في المركب واقول فان
اسماء الله يطلق للذكر وحدها ويستعمل منه وقد يجاب عن الدليل المذكور
بان الفائده لا ينحصر فيما ذكر من الاستعمال فان صحة التجوز ايضا يكسبه
فائده ثم يلزم اللازم وهو عدم ترتب الفائدة اذ لا كل ما يقصد به فائده
يترتب عليه اقول اذا كان الواضع هو الله كما يشعر به قول المستدل
يلزم ان يكون عبثا لا يناسب هذا السند وايضا ضبط ان اللفظ من
الازل الى اليوم لم يستعمل في معنى حقيقي غير معقول فدعوى ان المجاز يكون
عن الحقيقة غير مسلم وان اريد عدم العلم والاحتمال فهو شيء آخر الا ان
يقال هذا الخروج فيما اذا وضعنا لفظا واستعملناه في معناه المجازي ونقل الكلام
ليس في هذا وايضا يلزم من الدليل استلزام الوضع الاستعمال والا
لعرى عن الفائدة قال ابن الحاجب ان هنا دليلا من قبل النافي
لو قيل به لكان قويا وذلك انه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ
الرحمن حقيقة وهو ذو رحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه لغير الله وقولهم
رحمن اليمامة تعنت مردود وكذا نحو عسى وحبذا من الافعال التي لم تستعمل
لزمان معين فان قيل المجاز لغة قد يهجر شرعا وعرفا قلنا المراد العدم
في الجملة وقد ثبت اقول لا ريب في ان الرحمن يطلق على الله حقيقة وكذا

جوا في معناه فلا فائده في الاستدلال بهما على انه قد قلنا انه لا يمكن الحكم
بعدم الاستعمال الرحمن من ابتداء خلق العالم الى اليوم في غير الله الا
ان يقال ان يكتفي بحر والظن او يقال الكلام قبل الشهره فانه كان
مجازا غير مستلزم للحقيقة ويمكن ان يكون اطلاق الرحمن على الله تعالى بمعنى
ذو الرحمة والمنع الشرعي منع اطلاق الرحمن على غيره والمصنف اشار الى
دفع ما استدلوا بقوله وفائدة المجاز اما غيره به لفظ واذا كان للمجاز
فائدة فيوضع اللفظ لمعنى ويترك استعماله في معناه بل يستعمل في غيره
للغيره به مثل التعبير عن الايلاج باللمس فانه لا شك في انه احسن من التعبير
الاول والتعبير عن قد الحبيب بطوبى او لفوائد البديع كالسجع نحو حار ثم
ثار بخلاف بليد ثم ثار وكالمقابلة نحو الخبث للاشهاد لهم ولو قلت
فيد الفائت المقابلة والمطابقة كلماتج قلبي في هواها الجنة في مغني
ولو قلت ازداد هواي لم يكن طباق وكالمجانسة مثل سبع سلاع
ولو قلت شجعان لم يكن مجانسة وكالروي مثل عارضنا اصلا قلنا
الربوب حتى يبدي الاقحوان الاشنب لو قال الاقحوان الابيض
لم يصح الروي او لطلب التعظيم نحو السلام على المجلس العالي او التحقير
نحو السلام على مجلس الجهل او للمبالغة نحو انه عدل فان اطلاق العدل
ابلغ من العادل فان رايت اسدا ابلغ من رايت انسانا كالاسد
واصف منه ثم ان زيادة البيان المفهوم من المجاز قد يكون لتقوية الحال
المذكور كقولك رايت اسدا وقد يكون لتقوية الذكر كالمجاز الذي يذكر
للتوكيد او لتلطيف الكلام في المحصول واما تلطيف الكلام فهو ان النفس اذا
وقفت على كلام فلو وقفت على تمام المقصود لم يبق لها شوق اليه اصلا
لان الشوق هو لاجل الحصول وتحصيل الحاصل محال وان لم تقف على شيء منه اصلا لم

اقول

سوق اليه فاذا عرفت من بعض الوجوه دون بعض القدر المعلوم تشوقت
الى القدر الغير المعلوم فيحصل له بسبب العلم بالقدر المعلوم لذة وبسبب
حرمانه الم فيحصل له ذات الالام متعاقبة واللذة اذا حصلت عقيب
الالم كانت اقوى وشعور النفس بها اتم اذا عرفت هذا فنقول
اذا عبر عن الشيء باللفظ الدال عليه على سبيل الحقيقة حصل كمال العلم
به فلا يحصل اللذة واما اذا عبر بلوازمه الخارجية عرف لا على سبيل
الكمال فيحصل الحالة المذكورة التي هي كالدغدغة النفسانية فلاجل
هذا كان التعبير عن المعاني بالعبارات المجازية الذ من التعبير عنها
بالالفاظ الحقيقية اى تحصيل كلام المحصول اشار المص بقوله لحصول شوق
النفس الى طلب الكمال بعد العلم الاجمالي البحث الثامن من التسع في وقوعه
اى المجاز في اللغة خلافا لابي اسحق الاسفرايني لاستعمال الاسد في الشجاع
والحمار في البليد وهو كثير اى المجاز كثير وكان الاولى تقديم هذا البحث على
الابحاث المتقدمة لكن لما كان هذا البحث ساقطا عن درجة الاعتبار اخره
احتج المخالف بان المجاز مخل بالفهم لتردد الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازي
وهو موجب خلاف غرض وضع اللفظ والافادة والاستفادة لا تقع الا معا
والجواب ان المعنى المجازي لا يوجب خللا في الفهم لان المجاز ان استعمل
مع القرينة فلا خلل بتعيين المقصود وان لم يكن مع القرينة فلا ينتقل الذهن الى
غير المقصود فلا تردد اذ لا يقصد المعنى المجازي بلا قرينة ولا اخلال
في الفهم مع القرينة ووقع ايضا في القرآن خلافا للظاهرية يدل عليه اى على
وقوع المجاز في القرآن قوله تعالى يريد ان ينقض نسبة ارادة الجدار على
السقوط بالارادة الحقيقية بذوات الانفس ففيه استعارة واشكاك
القرية اى اهل القرية ففيه نقصان وجاء ربك اى حكم ربك ففيه ايضا

نقصان

نقصان ويمكن ان يوجه بوجه اخر تجري باعيننا بعلمنا والسماء بنيناها بايد
خلقناها بقدرته الى غير ذلك من قوله تعالى ليس كمثله شيء واشتعل الرأس شيبا
السماء واخفض لهما جناح الذل الله يستهزئ بهم كنوز السموات كلما اوقدوا
نارا مما بلغت في الكثرة حد التعيين الجزم بوجوده ولا يفيد عدم التحمل في خصوص
معدودة ان امكن واحتج المخالف بان المجاز كذب لانه ينفي فيصدق نفيه
فلا يصدق هو والا لصدق النفي والاثبات واذا ثبت انه كذب فلا يقع
في القرآن اجماعا الجواب انما يصدق النفي هو الحقيقة وانما يلزم الكذب
في الاثبات لو كان هو ايضا الحقيقة وليس كذلك اذ الاثبات انما
هو بالمعنى المجازي اقول دعوى ان الكذب ليس في القرآن اجماعا غلط
اذ القرآن مشتمل على كثير من اقوال ابليس وفرعون وغيرهما من المردودين
فلا باس لو كان مشتملا على الكذب المنقول عنهم والاجماع الواقع في ان
القرآن لا يشتمل على الكذب اي ما اخبر الله عنه ليس بكذب واحتج المخالف
ايضا بان وجود المجاز في القرآن لا يستلزم ان يكون الباري تعالى متجوزا
واللازم باطل اما الملازمة فظاهر ان من قام به الفعل يجب ان يشتق له منه
اسم الفاعل واما بطلان اللازم فلامتناع اطلاق المتجوز عليه اتفاقا اقول
لا يلزم من وقوع المجاز في القرآن ان يكون المتجوز هو الله لاحتمال ان
يكون المجاز منقولا وهذا كما يقال ان القرآن لو اشتمل على الكذب المنقول
يلزم ان يكون انه تعالى كاذبا واجاب المص عن ذلك بقوله ولا يلزم
اشتقاق اسم الفاعل له تعالى كما في انواع الروائح هذا بناء على مذهب
المص ان قيام المعنى لا يستلزم اشتقاق اسم الفاعل منه والمستدل الزم
الاشاعرة بقولهم لوجوب اشتقاق اسم الفاعل في محل تقوم المبدا به

تعم والجواب ان هذا المنع ليس لغويا انما هو للمانع الشرعي لانه يصح لغة
فان الله تعم مستعمل المجاز ومتجوز لغة مما هو لازم ليس باطل والى هذا
الجواب اشار المص بقوله ولان اسماء الله تعم توقيفية موقوفة على اذن
الشرع والمعرب في القران فان المشكاة الواقع في القران هندية وكذا
السجيل والاستبرق فارسية والقسطاس رومية اختلفوا في ان القران
يشتمل على لفظ غير عربي ام لا الاكثرون على المنع واختار المص وجود
فيه لما روي عن ابن عباس وعكرمة ان القرآن هذه الالفاظ معربة والدليل
على وقوع الالفاظ المذكورة في القران والاكثرون اجابوا عن
ذلك بانه يحتمل ان يكون مما اتفق فيه اللغات كالصابون والتنور
وهذا احتمال بعيد لا يدفع الظن بوقوعه في الشرح العضدي ان
اجماع اهل العربية ان منع صرف ابراهيم للعجمة والتعريف توضيح
ما ذكرنا من وقوع المعرب في القرآن وجعل الاعلام من المعرب قد
نوقش فيه اقول دليل الخصم ما مر من نفي الاسماء الشرعية لئلا يلزم
ان لا يكون القران عربيا وهو انما يدل على نفي الاعلام فان مقصود المستدل
ان القران لو اشتمل على لفظ اعجمي لا يصح ان يقال كل لفظ من الفاظ
القران عربي وهذا مشترك بين العلم وغيره فلا تفاوت نعم استعمال
الاعلام مما لا محيص عنه فلا يخرج اللفظ عن كونها لغة خاصا ولا يقال
لقائله انه يتكلم بالعجمي مثلا الا ان هذا انما يقتضي ما قال المص في الصلاة
والصوم مجاز لغوي والا يلزم ان لا يكون القران عربيا ويمكن ان يقال
هذه الالفاظ قليلة بخلاف المنقولات الشرعية وفيه انا اذا اعتبرنا
الاعلام الاعجمية لا نسلم ان المنقولات الشرعية اكثر الا ان الفرق بحسب

وقوعه
ترد بانه

العادة

97

العادة كما اشرنا ويحتمل بعدا ان يقال ان قول المص والمعرب في القران
جواب آخر عن الدليل المذكور وهو ان المعرب في القران واقع مع
ان المعرب على صيغة الفاعل لا يطلق عليه تعم فكذا المجاز البحث الثامن
من الابحاث التسعة المذكورة في الفصل السابع في الحقيقة والمجاز في انه
اي المجاز خلاف الاصل اي الراجح والا اي وان لم يكن المجاز مرجوحا
لكان مساويا في الدرجة او راجحا لما حصل التفاهم حال التخاطب لتردد
الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازي ~~وهلا لكان اللفظ مشتركا وهو باطل~~
~~فتعين الحمل على الحقيقة~~ فيه حاصل الدليل ان اللفظ بلا قرينة لا يحمل
على المجاز فيكون مرجوحا وكذا لا يحمل ~~على الحقيقة والمجاز~~ والا لكان
اللفظ مشتركا وهو باطل فتعين الحمل على الحقيقة فيكون هو الاصل والراجح
واليه اشار بقوله ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع وهو باطل فتعين
حمله على الحقيقة فيكون اصلا والا لزم اهماله اي اهمال اللفظ اذ لم
يقصد به معنى ولتوقفه اي المجاز على وضع سابق ونقل وعلاقة و
هي اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والمتوقف على
الاول فقط اول مما يتوقف عليه وعلى غيره او فمعلوم ان الذي
يتوقف على شيء واحد يكون اكثر وقوعا مما يتوقف عليه اكثر
وفيه بحث لانه لا يلزم من قلة العلة كثرة وجود المعلول فلذلك ان يقال
انا لا نريد بالاولوية الا انه اقرب الى الفهم لعدم احتياجه الى العلل
الكثيرة والوجه الوقف في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح المراد
بالحقيقة المرجوحة الحقيقة التي ان تهجر بالكلية وبالمجاز الراجح المجاز
قبل ان يبلغ شهرته الى حد الحقيقة قال المص في النهاية الحقيقة قد تهجر

خلاف الاصل
اقرب غاية ما يلزم ان يكون المجاز مثل الاشتراك
مخل بالفهم فيه نقول بينا ولانه يجب ان يكون مرجوحا
حمل على حقيقة او مجازه لكان حقيقة فيه حاصل الدليل
ان اللفظ بلا قرينة لا يحمل على المجاز فيكون
مرجوحا وكذا لا يحمل على الحقيقة والمجاز
صح

الحقيقة المرجوحة

ويكثر استعمال المجاز الى حد يحصل التعاكس فيه فيصير الحقيقة مجازا عرفيا
والمجاز اللغوي حقيقة عرفية اذا عرفت هذا فاذا دار اللفظ بين الحقيقة
المرجوحة التي لم تخرج الى حد المجاز والمجاز الراجح القاصر عن كونه حقيقة
قال ابو حنيفة الحقيقة اولى عملا بالاصل وقال ابو يوسف المجاز اولى
عملا بالراجح وقيل بالتعارض لوجود وجه الرجحان في كل منهما والمرجوحية
باعتبارين فيحصل التعادل والى هذا اشار بقوله والوجه الخ ويحتمل
ان يكون التوقف في تحققهما وعلى الاول لا تكون الحقيقة اولى
من المجاز كليا والحق ان يقال اللفظ اذا اطلق بلا قرينة فان كان
احد المعنيين من الحقيقي والمجازي مفهوما والآخر غير مفهوم فالمفهوم حقيقة
وما لم يفهم مجاز وان كانا في مرتبة واحدة يلزم ان يكون المعنى المجازي
مفهوما بلا قرينة الا ان يجعل الشهرة المبلغة الى هذه المرتبة قرينة ويحتمل
ان يكون حقيقة ايضا فلا يتحقق المجاز الراجح ويمكن ان يكون اللفظ حقيقة
ومجازا بالنسبة الى معنيين وهذا لا ريب فيه وفرعه ادا الى معنى واحد باعتبارين
كالصلوة فانه مجاز في الدعاء حال التخاطب بالشرع وحقيقة في الاركان
وبالعكس حال التخاطب باللغة ويمتنع باعتبار وضع واحد وذلك ظاهر
قال صاحب المحصول في كتاب البرهان لا يلزم منه ان يكون اللفظ باعتبار
وضع واحد حقيقة ومجازا كالجمع وقد يتغلب الحقيقة مجازا عرفيا لقلة
استعمالها كما قال المص في الصلوة فانه كان اولا مجازا ثم بالشهرة
صارت حقيقة وصارت في المعنى الاول مجازا او المجاز حقيقة عرفية
بكثرته اي كثرة استعماله كالمنقولات الشرعية فانها كانت اولا
مجازات ثم بالشهرة صارت حقائق هذا ان اريد بالعرفية ما يعم عرف

الشرع والا كاصطلاحات العلماء فيما اذا كان مجازا اولا ثم صار
حقيقة الفصل الثامن من الفصول العشرة في تعارض الاحوال و[illegible]
التعارض من عشرة اوجه واقعة بين خمسة هي الاشتراك والمجاز والاضمار
والنقل والتخصيص وفي التقديم والتاخير فانه اذا فرض في كلام تقديم
وتاخير كان المراد معنى آخر لا ما ادرك كما اذا قيل عرضت الناقة
على الحوض اما العشرة فالاول منها التعارض بين الاشتراك والمجاز وبين الاشتراك
والنقل وبين الاشتراك والاضمار وبين الاشتراك والتخصيص فيكون اربعة والثاني
التعارض بين النقل والثلثة فيكون ثلثة الثالث التعارض بين المجاز و
بين الباقيين الرابع بين الاضمار والتخصيص فيكون واحدا فيكون المجموع
عشرة واعلم انا اذا اخصصنا الاشتراك بتعدد الوضع بقي اقسام
اخر لا بد من بيان التعارض بينها وبين الاقسام المذكورة كالضمائر
واسماء الاشارة والافعال باعتبار نسبتها الى فواعلها ولعل المص
حيث لم يذكر قصد اخراج الضمائر واسماء الاشارة ونظائرها ان قيل
المجاز بالنقصان من اقسام المجاز كما عده المص هنا وفي النهاية فجعل الاضمار
مقابلا للمجاز غير ملائم قلت الاضمار يتحقق في غير صورة المجاز كثيرا كما
في حذف المبتدا اذ ليس كل حذف مجازا ولو سلم ان المجاز بالنقصان
حذف ثم ان التخصيص في الازمان كما سيجيء كما ان التخصيص اخراج
بعض الافراد ~~ويمكن ان يقال ان التعارض لا يكون بين النسخ والمجاز كثيرا~~
~~كما في حذف المبتدا اذ ليس كل حذف مجازا ولو سلم ان المجاز بالنقصان~~
~~حذف ثم ان التخصيص في الازمان كما سيجيء كما ان التخصيص اخراج بعض~~
الافراد ويمكن ان يقال ان التعارض لا يكون بين النسخ والمجاز مثلا فان النسخ

ويمكن تعميم النسخ لان صاحب المحصول صرح بان النسخ تخصيص م م

لايحقق الا بدليل قوي و اطلاق المجاز في الاحكام بالمعنى الاعم يكون
اطلاق المجاز بالمعنى المجازي بلا قرينة ولا يكون على نسق ما مضى من ان
المجاز لا يستلزم الحقيقة وغيره من المباحث فانها مخصوص بالمجاز اللغوي
وايضا التخصيص على ما ذهب اليه الجمهور داخل في المجاز خلافا للحنابلة
حتى لا يرتقي التعارض الى العشرة لكن المص لما اقتفى اثر المحصول لم يعد التخصيص
من المجاز او نظر الى كثرة اختلافات احكامه فافرده من المجاز وصاحب المحصول
اختار قول ابي الحسين البصري وهو ان القرينة المخصصة ان استقلت بنفسها صار
مجازا والا فلا تقريره ان القرينة المخصصة المستقلة ضربان عقلية ولفظية اما
العقلية فكالدليل الدال على ان غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات
واما اللفظية فنحو ان يقول المتكلم بالعام اردت به البعض الفلاني وفي
هذين القسمين يكون العموم مجازا والدليل عليه ان اللفظ موضوع في اللغة
للاستغراق فاذا استعمل هو بعينه في البعض فقد صار اللفظ في غير مسماه لقرينة
مخصصة وذلك هو المجاز نعم صاحب المحصول قال في كتابه المسمى بالبرهان
والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في لفظ العام المخصص لانه
تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول
واختصاصه بها وقصوره عما عداه هو التجوز فاللفظ حقيقة في تناول
البقية مجاز في الاختصاص وفي الشرح العضدي العام اذا خص واريد به
الباقي فهو مجاز ام حقيقة الجمهور على انه مجاز لنا انه لو كان حقيقة في الباقي
كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف اما الملازمة فلانه ثبت للعموم
حقيقة والبعض مخالف له في المعقول والمفروض انه حقيقة فيه فيكون حقيقة
في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما بطلان اللازم فلان الفرض وقوعه في

٧

96

مثله وايضا لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان
بيان الملازمة انه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة
وان كان ظاهرا ابدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك
اقول لو صح الدليلان المذكوران لكان قولنا كل حيوان ناطق انسان
مجازا وكذا كل لفظ دلت على معنى بالوضع فهي كلمة وكذا الخاص وتحصيل
من اجتماع الخاص والعام معنى اخص وهو معنى المركب وذلك حق فكلام
الحنابلة قريب الى الصواب قالت الحنابلة يسبق من العام الى الفهم
معناه بلا قرينة وهذا علامة الحقيقة لا ارادة الباقي من العام معلوم
~~بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج كما في الشرح العضدي~~
~~اقول اذا افتقر بالقرينة عدم ارادة المخرج فقد تحقق عدم استعمال اللفظ~~
في معناه فلا يكون حقيقة واللائق ان يقال العام يستعمل في معناه واللفظ
في معناه والشاهد عليه ان اللفظ يفهم معناه بلا قرينة فيكون كل لفظ حقيقة
في معناه فظهر ان التخصيص ليس داخلا في المجاز فذكر التخصيص في مقابلة المجاز
لائق واذا اردنا بالمجاز المعنى الاول من معنيه كما هو يكون ذكر الاضمار
في مقابلة المجاز وجه فان مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون للفظ حقيقة
واحدة فيتعين الحقيقة الواحدة لكن لا يتعين المراد لاحتمال المجاز والاضمار
والتخصيص وانما ذكر النقل مع ان النقل ايضا لا يستلزم تعدد الحقيقة لانا
قلنا ان اللفظ المنقول يختلف باعتبار التخاطب فيتحقق النقصان ومع انتفاء
المجاز والاضمار يكون المراد فلكك الحقيقة فيتعين المراد وانما تفصيله
ان الاشتراك والنقل اذا انتفيا في لفظ موضوع يستعمل تعين الحقيقة الواحدة
منه واذا انتفى المجاز والاضمار يتعين المراد ايضا ومع انتفاء التخصيص يكون المراد

المسميات

ولكيف لام

الحقيقتان

كل تلك الحقيقة فيحصل كال المقصود من غير مزاحمة الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار وتعيين المراد من غير نقصان واقول قد سبق ان التخصيص والاضمار وتعيين المراد من غير نقصان لا يوجب في مثل كل حيوان ناطق نقصانا في المعنى وكون الحيوان مجازا وايضا انتفاء الاقسام الخمسة لا يوجب تعيين المراد كما لا فان المجاز يطلق على معنيين احدهما ما ذكر المص الثاني هو كلمة تغير حكم اعرابها بسبب زيادة او نقصان او نقل الاعراب المتغير وكذا في المحصول والنهاية وقوله تعالى واسأل القرية وليس كمثله من القسم الثاني لا الاول كذا ذكره العلامة التفتازاني في شرح الشرح العضدي فلا ندري تعيين المعنى نفي المجاز بالمعنيين الا ان يقال انه يعلم بالمقايسة لا يقال اراد المص بالمجاز المعنيين لا انا نقول قال العلامة التفتازاني ان لفظ المجاز يطلق بحسب الاشتراك على ما سبق وعلى كلمة تغير حكم اعرابها بسبب زيادة او على نقل الاعراب المعتبر منه اعتبارا فلا يصح الاطلاق وارادة المعنيين لانه استعمال المشترك في معنييه وهو على تقدير صحته بعيد جدا او نقول تعميم المشترك بارادة ما يطلق عليه لفظ المجاز وايضا لا بد من نفي التقديم والتاخير اذ على تقدير انتفاء الاقسام الخمسة لو جوزنا التقديم والتاخير في الكلام لا يتعين المراد كذا قال في شرح المواقف واقول فيه بحث اذ التقديم والتاخير يرجع الى المجاز مثلا اذا اطلق عرضت الناقة على الحوض وقصدنا عرضت الحوض على الناقة يكون التركيب غير مستعمل في معناه وايضا اللفظ المستعمل اذا استعمل في غير ما وضع له غلطا كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى كتاب بين يديك فان لفظ الفرس قد استعمل في غير ما وضع له وليس بحقيقة لانه ليس استعمالا فيما وضع له كما انه ليس

مجاز

بمجاز لانه ليس لعلاقة على ما صرح به العلامة التفتازاني في المطول فاذا جوزنا على تقدير انتفاء الاحتمالات الخمس ان يكون اللفظ غلطا كما يقع من المصنفين كثيرا سهوا من القلم فلا يصح ان يقال بتعيين المراد بانتفاء الاحتمالات الخمس الا انه لما لم يكن معتدا به لم يعتبروه واعلم ان مقصود المص في هذا المقام اثبات ان الاضمار والمجاز وغيرهما توجب اختلالا في مقصود المتكلم وقوله فان مع انتفاء الاشتراك الخ بيان لان عدم اشتراك له مدخل في فهم المقصود فيكون وجوده مانعا وهو احدها وكذا باقي الاقسام الخمس فلما احتمالات قد يكون بعضها مزاحما للبعض مثل تعارض الاشتراك والمجاز التعارض الاضمار والنقل ونظائره وتلك التعارض الاول من العشرة فاذا وقع التعارض بين المجاز والاشتراك فالمجاز اولى لكثرته اقول لا نم ان المجاز اكثر من الاشتراك فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه ونفس اللفظ او في حكم المشترك على ما قال النحاة في من حرف وضرب فعل ان من اسم لمن الذي هو حرف وايضا اسماء الاشارة والموصولات والضماير والفعل المستقبل والامر وكذا الفعل الماضي اذا دخل عليه حرف الاستفهام مثل هل ضرب فان ضرب حقيقة في الانشاء فيكون مشتركا بين الاخبار والانشاء والحروف مطلقا ان قلت الاشتراك بحسب الوضع اغلب والمجاز باعتبار الدوران اغلب قلت لا نم ذلك في الشرح العضدي اذا دار اللفظ بين ان يكون مجازا او مشتركا كالنكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطي مجازا في العقد وان يكون مشتركا بينهما فالمجاز اقرب فيحمل عليه وذلك بنوعين من الترجيح مفاسد الاشتراك وفوائد المجاز الاول مفاسد الاشتراك منها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه ودونها على الحقيقة

المصنفين ح

فهم

الاول التعارض بين الاشتراك والمجاز

بين اللفظ الا وهو مشترك

مزايا المجاز على الاشتراك

ومنها انه يودي الى مستبعد من ضد او نقيض اذا حمل على غير المراد مثل لا يطلق
في القرء والمراد الحيض فيفهم منه الطهر فيفهم جواز التطليق في الحيض وهو
نقيض المراد او وجوبه وهو ضد المراد وذلك بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده
ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة
واحدة الثاني فوائد المجاز ومنها انه اغلب من الاشتراك بالاستقراء و
المظنون الحاق الفرد بالاعم الاغلب ومنها فوائد المجاز التي مرت الاشارة
اليها اقول الاستقراء الذي يدعيه ممنوع كما قلنا وايضا لو صح ان المظنون
الحاق الفرد بالاعم الاغلب لبطل ما قال في الشرح العضدي من ان الاطراد
ليس علامة الحقيقة فان الاسد مطرد في الرجل الشجاع وليس بحقيقة واذا صح
الالحاق بالفرد والاعم الاغلب نقول لا شك ان الاطراد يحصل في الحقيقة
اكثر من المجاز وكذا سائر علامات الحقيقة والمجاز يتم بلا اشكال كما مرت الاشارة
اليه على ان الحمل على الضد يجري في المجاز ايضا كذا النقيض على انا نقول انما
يلزم لو استعمل المشترك بلا قرينة دالة على المقصود كما في المجاز اما اذا استعمل
مع القرينة فلا يلزم الاختلاف بالفهم ولا يؤدي الى غير ذلك واحتياج المشترك
الى قرينتين ممنوع لان القرينة الواحدة اذا دلت على عدم ارادة المعنى الاخر يكفي
في المقصود ولو سلم نقول القرينتان لاجل افادة المعنيين واذا اريد من المجاز معنيان
يكون له قرينتين ولحصول الفائدة اما مع القرينة فالمجاز واما بدونها فالحقيقة
يعني الاشتباه في فهم المجاز لانه لا يخلو من حالين اما ان يكون مع القرينة فيتعين
الحقيقة بخلاف الاشتراك فان النفس يتردد في فهم معناه اقول فيه بحث
فان الحقيقة المرجوحة على مذهب المعترض متوقفا كالمجاز الراجح وايضا المشترك
ان استعمل في احد معانيه لا بد من القرينة فلا توقف وايضا انه اذا اريد الاجمال
لصح اطلاق المشترك للاجمال كما هو ظاهر فلا يتردد النفس فيه فتفوت من الفوائد التي بينت

في المجاز في الشرح العضدي قد عورض ترجيح المجاز على الاشتراك
فمنها انه يصح اطراده فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد ومنها
الاشتقاق من المشترك باعتبار المعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد
لا يشتق منه ومنها صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة المطلوبة من
المجاز والثالث خلو الاشتراك عن مفاسد في المجاز فمنها انه يستغني
عن العلاقة بل يكتفي فيه الوضعان والمجاز يحتاج فيه الوضعان و
العلاقة والاول مقدمات اكثر وقوعا ومنها انه يستغني عن
الحقيقة اذ كل معنى مستعمل بالوضع له ابتداء والاصل اولى بالاثبات
ومنها انه يستغني عن مخالفة الظاهر لانه ليس ظاهرا في معنيه والمجاز
مخالف الحقيقة وهي الظاهر ومنها انه يستغني عن الغلط عند عدم
القرينة والمجاز محوج الى الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير
مراده بخلاف المشترك فان الذهن عند عدم القرينة يتوقف من
المعنيين على انا نقول بعد المعارضة والترجيح مع مدعي اولوية الاشتراك
لان ما ذكر من فوائد المجاز انما يصلح مرجحا لو لم يوجد في الاشتراك
وقد وجد فان ما ذكرتم من فوائده من كون المجاز ابلغ الى اخره حتى
مما شرك فيه المجاز والمشترك بيانه ان المشترك ايضا قد يكون
ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال او اقصر واوجز كالعين الجاسوس
واوفق للطبع او للمقام وكذا التوصل به الى انواع البديع او
قد يحصل بالمشترك دون المجاز كالتوجيه والايهام ويكثر المعنى
بحمله على الامرين والجواب ان الترجيح مع مدعي اولوية المجاز من
الاشتراك لان المجاز اغلب من الاشتراك والاغلب اولى اقول

اما في اصل المعارضة قوله فمنها اطراده الخ فلانم تحققه في الاشتراك
مطلقا لما مر وا اما قوله فمنها الاشتقاق الخ ان المجاز لا يشتق منه
واما قوله فمنها انه مستغن عن العلاقة الخ فلانم انه اكثر مقدمات لان
المجاز كما يحتاج يشكل في المجاز العقلي والمركب المنقول عن معناه
فانهما لا يحتاجان الى الحقيقة وايضا المشترك الى لفظ زايد وايضا
قوله اقل مقدمات اكثر وجود الى العلاقة يحتاج مقدمات منه واما
قوله انه مستغن عن الحقيقة فمعنه ان المجاز لا يحتاج الى الحقيقة كما مر
ولعله اراد بالحقيقة الموضوع له وكذا في قوله المجاز يخالف الحقيقة
وايضا قوله يتوقف من المعنيين فيه انه قد يتوهم ان المراد المجموع
كما ذهب اليه جمع وهو مفسده كليه واما دعواه في جواب المعارضة
الاصلية محل نظر كما اسلفنا ولو سلمت الاغلبية فانه معوض بالنقل
فانه لا ريب ان النقل اقل من الاشتراك مع انه اولى عندهم من الاشتراك
نعم يمكن ان يقال فوايد المجاز ان سلم انه متحقق في المشترك لكن تحقق
الفوايد في المجاز اكثر التعارض الثاني النقل اولى من الاشتراك اذا دار
اللفظ بين النقل والاشتراك فالحمل على النقل اولى لان الاشتراك يقتضي
تعدد صحة اطلاق اللفظ على المعنيين بخلاف النقل فانه لا يقتضي ذلك
اذ المنقول دلالته معنى واحد قبل النقل وبعده كذلك لترك الاول فالاشتراك
امر زايد لتعدد الحقيقة في المشترك لجواز اطلاقه على المعنيين على السوية
دونه اي دون المنقول فان المعنى الاول متروك فيخل في المشترك الفهم دون
المنقول ويخل ان يراد فيخل الفهم بالنصب اي فلا يخل الفهم في المنقول
التعارض الثالث الاضمار اولى من الاشتراك اذا وقع التعارض الثالث الاضمار

للاغلبية

اولى من الاشتراك اذا وقع التعارض بين الاشتراك والاضمار وهو يتوقف
لفظ في الكلام فالاضمار اولى لان الاجمال الحاصل من الاضمار مختص
ببعض الصور والاجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام فكان الاشتراك
اخل بالفهم الى هذا اشار المصنف بقوله لاختصاص الاجمال في بعض الصور
في الاضمار وعمومه في الاشتراك وايضا الاضمار فيه الاختصار وهو
مستحسن عقلا ونقلا واقول تعارض هذا بان الاشتراك اغلب بالنسبة
الى الاضمار والاغلب اولى كما اختار المصنف فيما حقق التعارض الرابع التخصيص
خير من الاشتراك اذا دار الكلام بين ان يحمل على الاشتراك او التخصيص
فالتخصيص خير من الاشتراك لعين ما ذكرنا في ان الاضمار اولى من الاشتراك
لان التخصيص خير من الاشتراك لعين ما ذكرنا في ان الاضمار اولى من الاشتراك
لان المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك اقول انما كان المجاز خيرا
من الاشتراك للاغلبية فلو تم الدليل يلزم ان يكون الاشتراك خيرا من التخصيص
لان الاشتراك اغلب منه التخصيص التعارض الخامس المجاز اولى من النقل
لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه على تغيير الوضع وذلك متعذر
او متعسر وفيه ان النقل انما يحصل بالشهرة لا يحتاج الى الاتفاق
بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب من فهم الحقيقة وذلك متيسر
فكان المجاز اظهر فان قلت على تقدير النقل مراد المتكلم ظاهر بحكم الوضع
ولا يبقى خلل في الفهم وفي المجاز ربما يخفى وجهه ويتعسر طريقه فيقع خلل في
الفهم قلت الحقيقة تعين على فهم المجاز لان المجاز لا يصح الا اذا كان بين
الحقيقة والمجاز اتصال وفي صورة النقل اذا ترك المعنى الاول ليس كذلك
فالمجاز اقرب وايضا في المجاز فوايد وليس في النقل ذلك واقول لا شك

ان المجاز اغلب من النقل فيكون اولى على ما قاله المص التعارض السادس
اذا وقع التعارض بين النقل والاضمار فالاضمار اولى من النقل لما قلنا
في المجاز من ان النقل يحتاج الى اتفاق اهل اللسان والمجاز ليس كذلك ولك
ان تدعي ان الاضمار اغلب من النقل التعارض السابع اذا وقع التعارض
بين النقل والتخصيص فالتخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز والمجاز اولى
اولى من النقل لما مر التعارض الثامن اذا وقع التعارض بين المجاز والاضمار
قال المص الاضمار والمجاز متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن
الظاهر اقول المجاز الراجح يرد نقضا على قول المص الا ان يستثنى المجاز الراجح
عن امثال هذه المباحث لذكره على حدة وايضا الاضمار اخصر فيكون اولى
الا انه يمكن دعوى ان المجاز اغلب التعارض التاسع التخصيص اولى من المجاز
اذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت
القرينة في التخصيص حمل على الجميع فيحصل المراد وغيره بخلاف المجاز فانه غير
المراد واما اقول هذا الاصح اذا اطلق الجزء واريد به الكل نعم في التخصيص
يكون المقصود داخلا دائما بخلاف المجاز وايضا تعارض بان المجاز
اغلب التعارض العاشر التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي
المساوي للاضمار اعلم ان التخصيص في موضع التعمية ببعض الافراد سواء
كان الفرد زمانا او غيره يسمى تخصيصا واذا كان في طرف نسبة التعمية
بحسب الاوقات على وجه ينتهي الحكم يسمى نسخا في المحصول ان النسخ تخصيص
في الازمان وحيث رجحنا التخصيص على الاشتراك فانما اوردناه التخصيص
في الاعيان واما لو وقع التعارض بين الاشتراك والنسخ فالاشتراك اولى
فان النسخ يحتاط فيه بالاحتياط في تخصيص العام الا يرى انه يجوز تخصيص

العام

ان الاضمار اولى من النقل
التخصيص اولى من النقل
ان الاضمار والمجاز متساويان
التخصيص اولى من المجاز
التخصيص اولى من الاضمار

العام بخبر الواحد والقياس ولا يجوز نسخ العام بهما اتفق فيه ان الخطاب
بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل فلا جرم يحتاط في
النسخ ما لا يحتاط في التخصيص اورد المص في النهاية على المحصول بان هذا الدليل
انما يفيد اولوية التخصيص من النسخ عن النسخ لا اولوية الاشتراك عن النسخ لان
التخصيص انما صار اولى من النسخ لان الابطال فيه اقل فيكون الاحتياط اولى فيكون
الاشتراك الذي لا ابطال فيه احق على الاول وقد مضى ان النسخ لا يعتبر معارضة مع
الحقيقة لان النسخ يحتاج الى دليل قوي وسيأتي في مبحث النسخ ايضا لكن يتوجه انه يلزم
على قول المحصول ان يكون الاشتراك اولى من التخصيص الفصل التاسع في الحروف
العشرة في المقصد الثاني في اللغات في تفسير حروف يشتد الحاجة في معاني الكتاب
والسنة ويحتاج في الاستدلال بها اليها منها الواو ومعناها الجمع في القاموس
الواو المفردة اقسام الاول العاطفة لمطلق الجمع فتعطف الشيء على مصاحبه
فانجيناه واصحاب السفينة وعلى سابقه فقد ارسلنا نوحا وابراهيم وعلى لاحقه كذلك
يوحي اليك والى الذين من قبلك واذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلاثة معان
وكونها للمعية راجح وللترتيب كثير ولعكسه قليل ويجوز ان يكون بين متعاطفيها
تقارب او تراخ انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين وقد تخرج الواو عن
افادة مطلق الجمع وذلك على اوجه ~~احدها بمعنى او وذلك على ثلاثة اوجه~~
احدها بمعنى او وذلك على ثلاثة اوجه احدها ان يكون بمعناها في التقسيم نحو الكلمة
اسم وفعل وحرف وبمعناها في الاباحة نحو جالس الحسن وابن سيرين اي احدهما
وبمعناها في التخيير وقال لو انها فاخترها الصبر والبكاء والوجه الثاني
بمعنى باء الجر اي بعتك وبعت الشاء شاة ودرهما الثالث بمعنى لام
التعليل مثل يا ليتنا نرد ولا نكذب قاله الخارزنجي الرابع واو الاستيناف
نحو لا تأكل السمك وتشرب اللبن فيمن رفع الخامس واو المفعول معه كسرت

الوجه

واما اولوية الاشتراك منا النسخ فلم يحرز الدليل اقول اذ الحق دليل اولوية التخصيص صح

والنسل الساوس واو القسم ولا تدخل الا على مظهر ولا تتعلق الا بمحذوف
نحو والقران الحكيم فان تليها واو اخرى فالثانية للعطف والا لاحتاج
كل الى جواب نحو والتين والزيتون السابع واو رب ولا تدخل الا على منكر
الثامن الزائدة نحو حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها التاسع واو الثمانية
~~[illegible]~~س واو الحال اعمل وانت صحيح الحادي عشر واو الحال
الثانية والشمس طالعة الثاني عشر واو الصرف وسواء ان الواو معطوفة
على كلام في اوله حادثة لا تستقيم اعادتها على ما عطف عليها كقوله لا تنه
عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم فانه لا يجوز اعادة لا على
وتأتي مثله سمي صرفا واوا كان معطوفا ولم يستقم ان يعاد فيه الحادث الذي
فيما قبله وقد عد في القاموس للواو نحو من سبع وعشرين معنى وذكرنا الا ما يناسب
المقام في الجملة ومعنى قولهم الواو للجمع المطلق انه يجمع بين امرين في ثبوت نحو
ضرب زيد واكرم عمرو او في حكم نحو ضرب زيد وعمرو او في ذات نحو ضرب
واكرم زيد ومعنى الاطلاق في الجمع انه يحتمل المعاني الثلاث في شرح الرضي
المراد بالجمع ههنا عدم الانفصال المستفاد من او واما فمعنى الجمع ان لا تحقق بين
المعطوف والمعطوف عليه من حيث ارادة الجمع الانفصال الذي يكون في نحو
او واما واقول فيه بحث فان الواو للجمع في الوجود والانفصال في اما
قد يكون باعتبار العدم كما في مانعة الخلو ولا تنافي فان معنى او تقتضي
المنافاة في العدم والجمع الذي تقتضيه الواو في الوجود وفيه ان قيد الحيثية يدفع
ذلك ايضا المراد بالجمع عدم الانفصال الذي يراد بما حال اعتبار الوجود من
غير ترتيب قال نجم الائمة الرضي في شرح الكافية مراد النحاة بالجمع ان لا تكون
لاحد الشيئين او الاشياء كما كانت او واما وليس المراد اجتماع المعطوف والمعطوف
عليه في الفعل في زمان او مكان ومعنى المطلق انه يحتمل ان يكون حصل من
كليهما في زمان واحد وان يكون حصل من زيد اولا وان يكون حصل من عمرو

اولا

اولا وهذه ثلاثة احتمالات عقلية لا دليل في الواو على شيء منها وهذا مذهب
البصريين والكوفيين ونقل بعضهم عن الفراء والكسائي وثعلب والربعي وابن
درستويه وقال بعض الفقهاء انها للترتيب ودليل الجمهور استعمالها فيما يستحيل فيه
فيه الترتيب نحو المال بين زيد وعمرو وتقاتل زيد وعمرو وفيما الثاني فيه قبل الاول
نحو قوله تعالى واسجدي واركعي وقوله نموت ونحيا والاصل ~~[illegible]~~ في الاستعمال
الحقيقة ولو كان للترتيب لتناقض قوله وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
قوله في موضع اخر وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا لان القصة واحدة
ثم اعلم ان الواو مرة تجمع الاسمين في فعل واحد نحو قام زيد وعمرو اي حصل
منهما القيام ومرة تجمع الفعلين في اسم نحو قام زيد وقعد اي حصل كلا
الفعلين من زيد ومرة تجمع بين مضموني الجملتين فصاعدا نحو قام زيد وقعد
عمرو وزيد قائم وعمرو قاعد فان قلت لو لم تجئ بالواو في عطف الجملة لعلم
ايضا حصول مضموني الجملة فما فائدتها قلت بلى ولكن كان يحتمل احتمالا مرجوحا
ان يكون الكلام الاول غلطا ويحتمل حصول احد الامرين فلما عطفوا بالواو
صار نصا في حصول الامرين ففائدة الواو في مثله كفائدة لا في قولك ما جاءني
زيد ولا عمرو فكأنه زائدة مفيد للنص وان لم يعده النحاة في الزوائد
ثم انك اذا قلت ما جاءني زيد وعمرو فلا ~~[illegible]~~ فقد ينفونه الاحتمالات
الثلث اي لم يجيئا لا في وقت واحد ولا مع الترتيب والاكثر ان لا يعطف
على المنفي بالواو الا و بعد الواو لا نحو ما جاءني زيد ولا عمرو وذلك
لان الواو وان كان في لفظ الجمع المشتمل على الاجتماع في وقت
كما في المفعول معه وواو الصرف وفي العطف ايضا نحو كيف انت
وقصعة من ثريد ~~وكل رجل وضيعته حقيق ان يكون مراد المتكلم ما جاءني~~
وكل رجل وضيعته حقيق ان يكون مراد المتكلم ما جاءني زيد مع عمرو

فيكون قد نفى الاجتماع في وقت لا ترتب مجي احدهما على مجي الاخر مجي
ملا في الاغلب ودفعا لهذا التوهم وبيان ان المراد نفي الاحتمالات الثلث
وقد يراد منها الاحتمال الترتيب ظ واكقوله تع ولا يستوي الحسنة ولا
السيئة وقوله لا يستوي الاحياء ولا الاموات وان اردت نفي
بعض الاحتمالات دون بعض فلا بد من القيد نحو ما جاءني زيد وعمرو
معا وما جاءني زيد وعمرو ولا وما جاءني عمرو ثانيا وما جاءني
زيد وعمرو اولا فينبغي بعد ان يقيد باحد الاحتمالات احتمالان
اخران واما لو كررت العامل فقلت ما جاءني زيد وما جاءني
عمرو فهو عند سيبويه نفي للمجيئين المنقطع احدهما عن الاخر كان المخاطب
توهم انه حصل مجي من كل واحد منهما لكن منقطعا عن مجي الاخر فنفيت
بهذا الكلام وهمه وعند المازني هو ايضا نفي للاحتمالات الثلث كما
كان من دون تكرير العامل وهذا القول اقرب ويكون فايدة تكرير
الفعل المنفي كفايدة زيادة لا بعد الواو واكثر كذا في الرضي واقول
لا معنى حرفي وهو موضوع لمعنى شخصي على ما حققه السيد الشريف قدس سره
مدخول لا اما طبيعة عامة او اشخاص ثلثة للترتب بان يكون زيد قبل عمرو
او بالعكس او اجتماع والشخص الواحد لا يكون نفيا لاشخاص ثلثة ولا افراد
طبيعة كلية يتعلق بها المعنى الشخصي المستفاد من كلمة لا ولعل الشيخ الرضي لا
يقول بما قاله السيد اذ الحرف عنده قد يكون معنى كليا مستقلا كما يستفاد
من اوائل كتابه خلافا للفراء والكسائي وثعلب والرضي وابن درستويه
وبعض الفقهاء لنا اجماع اهل اللغة اي اتفاق جمهورهم مبالغة او المراد
علماء متقني اللغة قال ابو علي اجمع اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون

على ان الواو للجمع المطلق المحتمل للثلث كما مر من غير ترتب واجماع
على ان اهو لاء النقلة البالغ قولهم حد التواتر حجة ولورود ه في مثل
تقاتل زيد وعمرو ولان تقاتل لا يعقل الا نفاعلين في وقت واحد
فلو كان للترتيب لم يكن لهذا الفعل فاعلان في وقت واحد وذلك
مح ولصدق قام زيد وعمرو بان يكون المتاخر لفظا متقدما زمانا
او بالعكس لم يصح القولان من غير تكرار وتناقض ولقوله تع ادخلوا
الباب سجدا او قولوا حطة وبالعكس اي في موضع اخر من القران
قال الله تع وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة
فلو كان للترتب لتناقض الظاهران فلا انتفاء الترتيب في الواو
استعمل الواو في الموضعين فلو كان بالغا لزم التناقض ولسؤال
الصحابة العارفين باللغة عن مبداء السعي في قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم حين ارادوا السعي بهما نبدأ
يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم ابدأوا بما بدأ الله ولو كان الواو للترتيب
لما كان للسؤال وجه وقد استدل بهذا على نقيض المدعى فان
البداءة يقتضي الترتيب اذ لولم يكن للترتيب لم يكن في الكلام
ابتداء وانتهاء والظاهر ابدأوا وابما بدأ الله في المعنى لا في اللفظ فانه
يفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله ولولا انه للترتيب لما كان
كذلك في الشرح العضدي الجواب انه لنا لا علينا فان الترتيب
مستفاد من قوله ابدأوا وابما بدأ الله ~~في المعنى لا في اللفظ فانه يفهم~~
~~منه ترتب الوجوب على ابتداء الله ولولا انه للترتيب لما كان كذلك~~
في ~~الشرح العضدي الجواب انه لنا~~ ولو كان الواو للترتب لفهموه من الآية

فيلزم او يجوز من غير تكرار ان يقال والا تناقض
في الاول فلو كان للترتيب لا يكون المخالف
مخالف م

فلم تشكوا فيه فلم يبق لا الاحتجاج الى قوله ابدا وافلى سئلوا علمنا انه ليس
للترتيب اقول الترتيب المستفاد من كلام الشيخ الرضي اعم من ان يكون المتقدم
متاخرا والمتاخر متقدما ووجه كون سوال الاصحاب وجه ظاهر وايضا قد مضى في
كلام القاموس ان المعية راجح والترتيب كثير وكذا في كلام الشيخ الرضي ووجه كون
سوال الصحابه وجه ورد واو العطف في الاسما والجملة كواو الجمع في المتفقة لما
صرح اهل اللغة ان واو العطف في ضارب زيد وعمرو وبكر كالواو في زيد وعمرو
وبكر ضاربون وكما لا ترتيب في واو ضاربون كذا لا ترتيب في واو العطف
وقالوا ان فايدة الواو العاطفة ان يكون بدل واو الجمع فيما لا يمكن جمعه من الاسما
المختلفة فعلى هذا كما لا يستفاد من واو الجمع الترتيب كذا لا يستفاد من واو العاطفة
الترتيب كذا قال صاحب المحصول فان قلت واو الجمع في واو العطف يجوز
ان يشترك في اراده الاشتراك ثم واو العطف يحقق بفايدة زايدة قلت
انهم نصوا ان فايدة احدهما عين فايدة الاخرى وذلك ينفي الاحتمال
المذكور واقول فيه بحث فان فايدة الواو في الجمع ليس عين فايدة
الواو العاطفة وكيف لا والواو العاطفة لا يدل على ان المتعدد من جنس
المفرد بخلاف واو الجمع فلا يكون احدهما في الفايدة عين ثانيا احتجوا بانكاره عم
على من قال ومن عصاهما نقل انه خطب اعرابي عند رسول الله صلعم فقال
من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه
بئس خطيب القوم قل ومن عصى الله ورسوله فلولا ان الواو للترتيب
لما كان بين العبارتين فرق ولما كان للرد والتلقين معنى وبانكار الصحابه
على ابن العباس في امرهم بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة
لله حيث اخر الله تعالى العمرة عن الحج فلولا ان الواو للترتيب لما صح انكار
الصحابه ولعدم وقوع الثانية انت طالق وطالق بخلاف طلقتين فالوا

عين الفايدة

انت صم

لمن قال لم

لو لا قال قايل لغير المدخول بها انت طالق وطالق وقعت واحدة
بخلاف ما اذا قال قايل انت طالق طلقتين وليس ذلك الا لان في
العبارة الترتيب فتبين بالطلقة الاولى فلا يبقى المحل قابلا للثانية ولا
ترتيب في العبارة الثانية فيلحقها الثلاثة دفعة ولولا ان الواو للترتيب
لما كان بينهما فرق ولان الترتيب على التعاقب له الفاء وعلى التراخي ثم
ومطلق الترتيب معنى يسد الحاجة الى التعبير عنه فله الواو اذ لا غيره
حاصل الاستدلال انه قد تقرر مما سبق ان كل معنى يسد الحاجة اليه لا
بد له من وضع لفظ ومطلق الترتيب المشترك بين معنى ثم والفاء وهو معنى
الواو اذ لو لم يكن الواو لمطلق الترتيب لم يكن لفظ موضوع بازائه اذ لا لفظ
غير الواو وقد فرض افادته وفيه ان المعنى المذكور لا بد من لفظ يعده
واما كونه مفردا فغير مسلم والمركب موجود وهو اولى من جعله لمطلق الجمع
لان المركب يستلزم الجزء والجزء لا يستلزم المركب والجواب
عن الاول ان الواو في قوله ومن عصى الله ورسوله لا يقتضي الترتيب
لان معصية الله ومعصية الرسول لا ينفك احدهما عن الاخرى فهذا
بان يدل على فساد قولكم اولى بل السبب فيه ان قوله ومن عصى الله
ورسوله افراد لذكر الله عن غيره فكان ادخل في التعظيم واليه اشار
المصنف بقوله الانكار لترك الافراد بالذكر فانه ابلغ في التعظيم وايضا
الشايع في اللغة ان الواو للترتيب كما مر وان لم يكن حقيقة فيه و
انكار من اي الصحابة على ابن عباس معارض بامر ابن عباس اياهم
بتقديم العمرة على الحج وهذا يدل على ان الواو ليس للترتيب لما امرهم
~~ابن عباس اياهم بتقديم العمرة على الحج وهذا يدل على ان الواو ليس للترتيب~~

لاستلزام المركب الجزء بخلاف العكس
اي جعل الواو للترتيب احسن من جعله
لمطلق الجمع صح

فانه لو كان للترتيب صح

٢ بخلاف انكارهم فانه لا يدل على عدم المطلوب لاحتمال فهمهم الجمع المطلق المساوي لتقديم الحج ولتقديم العمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة بدفع العموم المستفاد من مطلق الجمع الدال على التخيير وهو مطلوبنا محصله ان انكار الصحابة يحتمل ان يكون لفهمهم عن الواو الترتيب وان يكون لفهمهم مطلق الجمع من الواو ويكون انكارهم ٢ على لزوم تقديم العمرة المأخوذة عن الحج عليه ولانه غير مستفاد من الواو اصلا لمطابقة الصحابة لاحل بحثيق ابن عباس بشئ لا افهم من الاية وجوابه ما مر ان الراوي اذا خصص العام بشئ يسمع منه اذا كان بعدد الطلاق الثاني ليس تفسيرا للاول بخلاف قوله انت طالق طلقتين اذ قوله طلقتين بيان للمصدر الماخوذ في طالق فيكون متمما لمعناه وجزأ فلا يتم الكلام الا به بخلاف صورة العطف فان الكلام قد تم قبل المعطوف كما اشار اليه بقوله والطلاق الثاني ليس تفسيرا وقد طلقت بالاول لتمامه من غير تعلق بالكلام الثاني ووضع اللفظ للاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص مستلزم للحاجة اليه وقد يحتاج الى العام ويستغنى عن التعبير عن الخاص هذا الكلام يحتمل المعارضة والمنع بيان الاول انكم قلتم ان اشتداد الحاجة الى مطلق الترتيب يستلزم وضع الواو له ونحن نعارضه ونقول ان دليلكم وان اقتضى ما قلتم فعندنا ما ينفيه وهو ان الاحتياج كما يتحقق باعتبار الترتيب المطلق يتحقق باعتبار الجمع المطلق ونحن اشد احتياجا اليه لان الجمع المطلق اعم من الترتيب وغيره والاحتياج الى الخاص الذي هو الترتيب المطلق يستلزم الاحتياج الى الاعم منه وهو الجمع المطلق ولا يكون

اي الطلاق المعطوف في قوله انت طالق وطالق ليس تفسيرا للاول صح

بالجلي

بالعكس فان العام قد يحتاج اليه ولا يحتاج الى الخاص وبالجملة ان الاحتياج الى الخاص يستلزم الاحتياج الى العام ٤ ويحتاج الى الحيوان والجسم والجوهر واذا احتجنا الى الجسم لا يلزم الاحتياج الى الحيوان وهو ظاهر ويمكن ان يقال انك قلت انا نحتاج الى الترتيب المطلق لانه اعم ونحن نقول الجمع المطلق اعم من الاعم فيكون الاحتياج اليه اولى هذا اذا جعلناه معارضة او نقضا اجماليا لان مرجعهما واحد بيان الثاني وهو المنع انا لا نسلم ان الحاجة الى الترتيب المطلق اشد دون الجمع المطلق لان الجمع المطلق اولى بالاحتياج من الترتيب المطلق ٤ يكون المنع مع السند ولا يكون موجها في مهنا شئ ان سند الحاجة الى الجمع المطلق ليس حاصلا لما اسلفنا من كلام الشيخ رحمه الله لان مع ترك الواو من الجملتين يفهم ما يفهم مع الواو وقد قال الشيخ المذكور في شرح الكافية كان اللائق عد الواو في الحروف الزائدة الا ان النحاة لم يعدوه فالمنع غير مناسب لانا نعلم يقينا الاحتياج الى الترتيب المطلق ثم انا لو سلمنا ان الجمع المطلق ايضا اشد اليه الحاجة فلا شك في الاحتياج الى الترتيب المطلق ثم انا لو سلمنا ان الجمع المطلق متعين احد المعنيين بلا لفظ وهو خلاف ما تقرر عندهم الا ان يقال يمكن ان يعبر عن الترتيب المطلق بالمركب المعقد له وح يبطل الاستدلال كما قلنا ومنها الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يمكن اي من الحروف ~~التي يحتاج الفقيه الى معرفة~~ التي يحتاج الفقيه الى معناه الفاء وهي للتعقيب اعلم ان الفاء يفيد الترتيب سواء كان حرف عطف اولا فان عطف مفردا على مفرد فقائدتها ان ملابسة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب اليه بعد ملابسة المعطوف عليه له بلا مهلة واذا دخلت على الصفات

والاحتياج الى العام لا يستلزم الاحتياج الى الخاص مثلا كالاحتياج الى الانسان

المثالیه والموصوف واحد فالترتب لیس الا باستقلال مدلول حاملها بل
فی مصادر تلک الصفات کقولک جاءنی زید الاکل فالنایم ای
الذی یاکل فینام وان لم یکن الموصوف واحدا فالترتب فی تعلق
مدلول العامل بموصوفاتها کما فی الجوامد نحو قولهم فی صلوة الجماعة
یتقدم الاقرا فالافقه فالاقدم هجرة فالاسن فالاصبح وان
عطفت بالفاء جملة افادت کون مضمون الجملة التی بعدها عقیب مضمون
التی قبلها فی الزمان کقوله ادخلوا ابواب جهنم خالدین فیها فبئس
مثوی المتکبرین وقوله تعالی واورثنا الارض نتبوا من الجنة حیث نشاء
فنعم اجر العاملین ومن هذا القبیل عطف المفصل على المجمل بالفاء وقوله تعالی
ونادی نوح ربه فقال ان ابنی من اهلی الایة وقوله اجئته فقلت لبیک
وقد یجی الفاء بمعنی الی نحو مطرنا ما بین زبالة فالثعلبیة ای الی الثعلبیة هذا
الذی ذکر حکم فاء العطف والتی لغیر العطف لا یخلو عن معنی الترتب
وهی التی تسمی فاء السببیة مختص بالجمل تدخل على ما هو جزاء مع تقدم کلمة
الشرط نحو ان لقیته فاکرمه وبدون الشرط نحو زید فاضل فاکرمه ثم اعلم
انه لا تنافی بین العاطفة والسببیة فحینئذ یکون الفاء سببیة وعاطفة نحو
یقوم زید فیغضب عمرو ولکن لا یلزم العطف ولا بد ان یعلم ان کون الفاء
یفید الترتب بلا مهلة کون المترتب یحصل فی زمان طویل اذا کان اول
اجزائه مترتبا على ما تقدم کقوله تعالی الم تر ان الله انزل من السماء ماء
فتصبح الارض مخضرة فان اخضرار الارض یصدق بعد نزول المطر لکن یتم
فی مدة طویلة فالفاء نظرا الی انه لا فصل بین نزول المطر وابتداء الاخضرار
وکذا فی قوله ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة
فخلقنا م

عظاما فکسونا العظام لحما کذا قال نجم الائمة الرضی ولکن فی القاموس
انه منصب نحو ما تاتینا فتحدثنا وتخفض نحو فمثلک حبلی قد طرقت ومرضع
بجرمثل وترد الفاء العاطفة وتفید الترتیب وهو نوعان معنوی وذکری
وقد یکون للتعقیب وهو فی کل شیء بحسبه کتزوج فولد له وبینهما مدة الحمل
وبمعنی ثم فخلقنا النطفة علقة الایة وتجیء للسببیة وذلک فی العاطفة
جملة فوکزه موسی فقضی علیه او صفة لاکلون من شجر من زقوم فمالئون منها
البطون فشاربون الایة اقول المفهوم من کلام القاموس ان الترتب
غیر التعقیب ومقابله والمستفاد من کلام نجم الائمة ان الفاء للترتب فلو
کان الترتب غیر التعقیب لا یکون الفاء للتعقیب على مذهب القاموس
وح لا یلائم عبارة المصنف لاجماع اهل اللغة اذ صاحب القاموس مما
یعول علیه وقوله تعالی لا تفتروا على الله کذبا فیسحتکم مجاز هذا رد
لمن خالف ان الفاء للتعقیب بلا مهلة مستدلا بان قوله تعالی ولا تفتروا
على الله کذبا فیسحتکم بعذاب یدل على ان الفاء لیس للتعقیب بلا مهلة
اذ الاسحات انما یکون یوم القیمة وبین الافتراء والاسحات زمان
طویل بانی العرف على استعمال فاء التعقیب بلا مهلة فیه ولیس مثل دخلت
بغداد فدخلت الکوفة وتفصیل الرد ان الفاء یطلق على معان مجازا
منه جعل البعید ادعاء قریبا بلا مهلة وهو الاسحات فان للوعید من الله
شبه الوقوع لامتناع الخلف فیه وفیه انه قد یعفوا عن کثیر مما توعد
بمحض الکرم او بالشفاعة الکبری والوجه ان البعید قریب ادعاء او
نظرا الی الله تعالی اذ لا قرب ولا بعد عنده ویمکن ان یقال المراد بالاسحات
الاستیصال على ما فی الصحاح فح یکون معنی الایة لا تفتروا فیاخذکم فیستاصلکم

كما يقال لا ترفوا فعليكم وح لا يحتاج الى القول بالمجاز ويمكن ان يقال
ان العذاب يكون بعد الموت بلا فصل والموت يمكن ان يحصل في الحال
وليس منه البعد من قولهم تزوج قوله ومنها اي من الحروف المذكورة
في وهي للظرفية تحقيقا مثل زيد في الدار فان الدار محيط بزيد وتقديرا
مثل في جذوع النخل قال الله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل قال الشيخ الرضي
في شرح الكافية قيل ان في فيه بمعنى على والاولى انها بمعناها لتمكن المصلوب
في الجذع كتمكن المظروف في الظرف وكذا في قوله فادخلي في عبادي و
في قوله تعالى فردوا ايديهم في افواههم وامثاله تحمل على الظرفية لا بمعنى
مع والى كما حمل بعضهم والى ما ذكره الشيخ تقبل كلام المص لكن في القاموس
ان في للظرفية والمصاحبة والتعليل والاستعلاء ومرادفة الباء والى
ومن وبمعنى مع وللمقايسة وهي الداخلة بين مفضول سابق وفاضل لاحق
نحو قوله تعالى وما متاع الحيوة الدنيا في الاخرة الا قليل وللتوكيد وقال
اركبوا فيها وللتعويض وهي الزائدة عوضا عن اخرى محذوفة كضربت فيمن
رغبت اي ضربت من رغبت فيه ومنها من وهي مشتركة بين ابتداء الغاية
قال الشيخ الرضي المراد بالغاية في قولهم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية
جميع المسافة فمن للابتداء في غير الزمان عند البصرية سواء كان المجرور بها
مكانا نحو سرت من البصرة او غيره نحو هذا الكتاب من زيد الى عمرو واجاز
الكوفيون استعماله في الزمان ايضا استدلالا بقوله تعالى من اول يوم احق
ان تقوم فيه وقوله تعالى نودي للصلوة من يوم الجمعة وانا لا ارى في الآيتين
معنى الابتداء اذ المقصود من معنى الابتداء في من ان يكون الفعل المعدى
عن الابتدائية شيئا ممتدا كالسير والمشي ونحوه ويكون المجرور بمن الشيء
الذي منه ابتداء ذلك الفعل نحو سرت من البصرة او يكون الفعل المعدى

بها اصلا للشيء الممتد نحو تبرأت من فلان الى فلان وكذا خرجت
من الدار لان الخروج ليس شيئا ممتدا اذ يقال خرجت من الدار
اذا انفصلت منها ولو باقل من خطوة وليس التاسيس المذكور في
قوله تعالى من اول يوم احق وكذا النداء من يوم الجمعة حدثين ممتدين
ولا اصلين للمعنى الممتد بل هما حدثان واقعان بعد من وهو معنى في لكن
الظاهر مذهب الكوفيين اذ يقال نمت من اول الليل الى الصباح
ويعرف معنى من الابتداء بان يحسن في مقابلتها الانتهاء وهو معنى الى
او ما يفيد فايدتها نحو قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى
اعوذ به التجئ الى الله فالباء هنا افادت معنى الانتهاء فاذا قصدت
بمن مجرد كون المجرور بها موضعا انفصل عنه وخرج منه لا كونه مبتداء
للشيء ممتد جاز ان تقع موقعه عن لانه يجوز التجاوز بقول انفصلت عنه
ومنه وخرجت من كذا وعن كذا واجاز ابن السراج كون من لابتداء
غاية الفاعل والمفعول نحو شممت المسك من داري من الطريق
والتبعيض نحو اخذت من الدراهم والمفعول الصريح محذوف اي اخذت من الدراهم
شيئا واذا لم يذكر المفعول الصريح او ذكرته معرفا نحو اخذت من
الدراهم فمن يتعلق باخذت لا غير لانه قام مقام الفاعل نحو اخذت عشرين
من الدراهم والدراهم ماخوذ منها ولو ذكرته بعد المفعول المنكر نحو اخذت
شيئا من الدراهم جاز ان يكون الجار متعلقا بالفعل المذكور وان يكون صفة
للشيء فيتعلق بمقدر اي شيئا كائنا من الدراهم فيجوز اذا تقدم على النكرة ان

ان يكون حالا من النكرة الموجودة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وتعرف
من التبعيضية بان يكون هناك شئ ظاهر هو بعض المجرور كما في قوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة او مقدر نحو اخذت من الدراهم في قولك اخذت
من الدراهم ~~اي بعض الدراهم~~ شيئا مبدأ الاخذ منهم يصلح ان يكون
المجرور بتغيير او بوقوع اسم ذلك المجرور على ذلك المبهم كما تقول
مثلا الرجس من الاوثان قال الزمخشري كونها للتبيين راجع الى الابتداء
قال الشيخ الرضي انه بعيد لان الدراهم هي العشرون في قولك عشرون
من الدراهم ومحال ان يكون الشئ مبدأ لنفسه وكذلك الاوثان نفس
الرجس فلا يكون مبدأ لنفسه وزائدة في غير الموجب هو ما فيه نحو ما رأيت
من احد او نهي نحو لا يضرب من احد او استفهام نحو هل تضرب من احد
وعند غير الاخفش والكوفيين والاخفش لا يشترطون ذلك استدلالا بقوله
تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا واجيب بان الله يغفر الذنوب جميعا
في امة محمد ويغفر بعض الذنوب في قوم نوح فان قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم
خطاب مع امة نوح واقول الكفر من اعظم الذنوب وهو غير مغفور في امة
محمد صلى الله عليه وآله لقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا سوى الكفر فان قلت
ان قوله يغفر الذنوب اي ذنوب المؤمنين فلا يدخل الكفر فيه قلت فلا يتحقق
فان الخطاب مع قوم نوح لا يختص بالمؤمن منهم واستدل الكوفيون بما حكى
السعدا ديون من قول العرب قد كان من مطر اجيب بانه على سبيل الحكاية
كانه سئل هل كان من مطر اجيب بقوله كان من مطر ومنها الى وهي لانتهاء
الغاية قال الشيخ الرضي ان الى تستعمل في انتهاء الزمان والمكان بلا
خلاف نحو فاتموا الصيام الى الليل والاكثر عدم دخول حدي الابتداء والانتهاء

في المحدود فاذا قلت اشتريت من هذا الموضع الى ذلك الموضع فالموضعان
لا يدخلان ظاهرا في الشرى ويجوز دخولهما فيه مع القرينة وقال بعضهم ما بعد
الى ظاهره المدخول في ما قبلها ولا يستعمل في غيره الا مجازا وقيل ان
كان ما بعدها من جنس ما قبلها نحو اكلت السمكة الى راسها فالظاهر الدخول والا
فالظاهر عدم الدخول نحو اتموا الصيام الى الليل والمذهب هو الاول وعلى
هذا الابد وان تحمل الغاية في قول المص قدس سره انتهاء الغاية على الاعم
من الزمان والمكان فيكون ابتداء الغاية ايضا كذلك ولا اجمال كما
توهمه بعضهم لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى وذهب جماعة الى ان
موضوع تارة لدخول الغاية في المغيا وتارة للخروج فيكون مجملا قال الله
اتموا الصيام الى الليل وقال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فالاول
خارج والثاني داخل والجواب انا لا نم الاجمال لانها موضوعة للانتهاء
ثم الغاية قد تنفصل حسا كالليل فيجب خروجها انتهاء الشئ كما لا ابتداء الخروج
كما قلنا واذا ظهر الانفصال فيحمل على الظاهر واذا لم يظهر الانفصال
ويحتمل فوت الواجب فالاحتياط دخال الغاية لادراك الواجب فالانتهاء
خارج بحسب اللغة ولا اجمال الا ان الاحتياط في بعض الصور يقتضي ادخال الغاية
والى هذا اشار المص بقوله وقد لا يتميز كالمرفق فانه يجب غسله للاحتياط
ويتفرع عليه انه لو قطع اليد من المرفق لا يجب غسل الغاية احتياطا لانه
كان غسله لتبعية الواجب احتياطا لا اصالة ومنها اي من تلك الحروف
الباء وقيل انها في غير المتعدي للالصاق وفي المتعدي للتبعيض في المجهول
الباء واذا دخلت على فعل بنفسه متعد كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم يقتضي
التبعيض خلافا للحنفية واجمعوا على انها اذا دخلت على فعل لا يتعدى بنفسه

كقوله كتبت بالقلم ومررت بزيد لا بمعنى الا بمجرد الالصاق لنا انا نعلم
بالضرورة الفرق بين ان يقال مسحت يدي بالمنديل وبالحايط وبين ان يقال
مسحت يدي المنديل والحايط في ان الاول يفيد التبعيض والثاني يفيد الشمول
هذا كلام المحصول وانت تعلم ان صحة تحقق التبعيض لا يدل ارادته ويجوز
فانه يمكن ان يكون في مسحت يدي بالمنديل للاستعانة او يكون فيه بخصوصه
مجازا للتبعيض والمفهوم من كلام النحاة كالشيخ الرضي ان الباء للتعدية
بمعنى ان الفعل الذي دخل الباء على معموله يتضمن معنى التصيير كمررت
بزيد فانه بمعنى امررته وهذه التعدية من بين حروف الجر مختص بالباء
بخلاف التعدية بمعنى تعلق العامل بمعموله بواسطة حروف الجر فانها تعم
الحروف الجارة فمن قال ان التعدي بمعنى التبعيض فقد اخطاء فانه
خلاف الواقع مع ان احدا من النحاة لم يذهب اليه قال ابن جني اهل
اللغة لا يعرفون كون الباء للتبعيض مطلقا بل يورده الفقهاء لكن قال
الشيخ الرضي ان الباء في قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله بمعنى من ولا يلزم
ان يكون للتبعيض الا ان يقال انه مجاز ثم قال ان الباء في برؤوسكم زائدة
ثم قد تجيء الباء للالصاق نحو به داء اي التصق به وقولك مررت به اي التصق
مروري بمكان يقرب منه ومنه احاطت بك وبمعنى مع وهو الذي يقال باء المصاحبة
نحو دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به واشترى الدار بالاتها ويكون للمقابلة نحو
اشتريت هذا بهذا وبدلته به وانكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كونها
للتبعيض قال في المحصول في الجواب عن ذلك ان الشهادة على النفي غير مقبولة
قلنا ان يحطي ابن جني بالدليل الظاهر الذي ذكرناه واقول استواء سيبويه
وابن جني لا يدفع ما قال صاحب القاموس الباء للالصاق حقيقة او حكما ... في

مجازا

مجازا مررت بزيد وللتعدية ذهبت به ونحوه وللاستعانة كتبت
بالقلم ومنه البسملة وللسببية انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل وللمصاحبة
وللمصاحبة نحو اهبطوا بسلام اي معه وللظرفية لقد نصركم الله ببدر وللبدل
فليت لي بهم قوما اذا ركبوا وللمقابلة اشتريته بالف ولي دونه كفى وقيل
يختص بالسؤال فاسئل به خبيرا ولا يختص نحو يوم تشقق السماء بالغمام وما غرك
بربك الكريم وللاستعلاء نحو من ان تامنه بقنطار وللتبعيض عينا يشرب
بها عباد الله وامسحوا برؤسكم وللقسم اقسم بالله وللغاية احسن بي اي احسن
الي وبمعنى من ... احسن وغايته وهي ... فاعل كفى حذره نحو الم ياتيك
والانباء تنمي بما لاقت لبون بني زياد وحركتها الكسر وقيل الفتح مع الظاهر
نحو مررت بزيد وظاهر ان التبعيض واقع على نقل اهل اللغة ويمكن تطبيق كلام
سيبويه مع كلام القاموس بان يقال ان انكار سيبويه انما هو باعتبار
ان الباء في المتعدي مطلقا للتبعيض لكن يلي عنه ظاهر كلام ابن جني ويمكن
ان يجعل مجاز التبعيض في لا مضافات والفرق بين مسحت المنديل ويجب
بالمنديل من حيث جعل المنديل آلة المسح مع الباء وممسوحا ... مع عدمها
لا من حيث التبعيض وقد استدل من قال ان الباء في التبعيض بقولهم هذا
والمص قدس سره ومنعه بان الباء في مسحت بالمنديل ... هو الممسوح
للاستعانة لا للتبعيض وعرض المص منع استعمال الباء للتبعيض وانما
يصح اذا لم يسلم قول القاموس وايضا الظاهر في مسحت بالمنديل ان الممسوح
هو المنديل كما في قوله وامسحوا برؤسكم ومنها انما وهي للحصر للنقل من اهل اللغة خلافا
لبعضهم لقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم مع الاجماع
بان من ليس كذلك فهو مؤمن ايضا والجواب انه محمول على المبالغة لان اهل اللغة

ولانيا فيه ان يكون في بعض
الصور للتبعيض حر

هذا ح

كالشيخ ابي علي الفارسي نقل عن النحاة ان معنى انما الحصر وصوبهم فيه وقولهم نحن
ويمكن ان يقال المراد المؤمنون الكاملون وح يكون الحصر حقيقيا ولان ان
للاثبات وما للنفي ولا يتواردان على محل واحد ولا يمكن صرف النفي الى
المذكور والاثبات الى غيره فتعين العكس خلاصة الاستدلال ان ان
معناه اثبات المحمول للموصوف ونفي المحمول عن غيره او نفي المحمولات عنه وهذا
معنى الحصر فاذا قلت انما زيد قائم اثبت القيام لزيد ونفيت سائر الصفات
عنه فمعناه حصر زيد في القيام وح اقول ان ... ان مقتضى التحقيق فان دخل
على السالبة يكون محتملا للسلب وان دخل على الموجبة يكون محتملا للايجاب فلا
منافاة بين ان وما ويمكن ان يقال مراد المصنف من قوله ولا يتواردان على
محل واحد انه لا يقصد تواردهما على محل واحد وح لا تبقى للدليل فايدة كلية
لان علمنا بان المراد ليس نفي المذكور اظهر ويحتمل ايضا ان يكون الاثبات
في زيد والسلب في غيره حتى يكون حصر القيام في زيد فلا يدل على جميع
اقسام الحصر مثل انما يقوم زيد فان معناه نفي قيام عمرو وغيره لكن عبارة
المصنف يشتمل الحصرين وما ذكر من قولهم انما زيد قائم والقلب لكن كلام الشيخ
عبد القاهر يشعر بانه لا يفيد الا قصر القلب في القاموس انما يفيد الاثبات
ويفيد الحصر كانما بكسرها واجتمعا في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي
انما الهكم اله واحد فالاولى لقصر الصفة على الموصوف والثانية
بعكسه واقول ثانيا انما كلمة واحدة وليس المراد بلفظ ان بمعناه
ولا بكلمة ما النفي نعم هو لفظ واحدة نقلت من المركب فالحجة على انه للحصر
انما هو نقل اللغة قال في التلخيص وانما يفيد الحصر لتضمنه معنى ما والا قال العلامة
التفتازاني في هذا الكلام اشارة الى ان ما في انما للنفي على ما توهمه بعض

الاصوليين

الاصوليين حيث استدلوا على افادته الحصر بان ان للاثبات وما
للنفي فلا يجوز ان يكون الاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون
الاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل فتعين الاول
وهو معنى الحصر وانما قلنا ان ما ليس للنفي لان ان ح لا يدخل الا على الاسم
وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة واعتذر السيد الشريف
قدس سره في حاشية المطول بان مراد الاصوليين مناسبة النقل من
معناه الى معنى الحصر وليس للاستدلال واقول انت تعلم من كلامه
المحصول والمصنف انهما استدلال الفصل العاشر من الفصول العشر المذكورة
في المقصد الثاني في الخطاب وفيه مباحث ثلاث البحث الاول

في اللغات

الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام هذا ليس تعريفا للخطاب بل حكم
من احكامه يتفرع عليه انه لا يجوز على الله ان يورد في الخطاب المفهم
الهذيان فانه نقص عن آحاد الناس فكيف بالنسبة الى من لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وقال في المحصول الباب في
كيفية الاستدلال بخطاب الله وخطاب رسوله على الاحكام مسئلة
الاولى لا يجوز ان يتكلم الله ورسوله ولا يعني به شيئا والخلاف
فيه مع الحشوية لنا وجهان احدهما ان التكلم بما لا يفيد هذيان وهو
نقص والنقص على الله محال اقول هذا اعتراف من صاحب المحصول
ان النقص والقبح يجريان في افعال الله وان العقل حاكم بها لا كما زعم
ان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا وذلك
لا يحصل بما لا يفهم معناه واقول الهداية والشفاء والبيان كلها

باعتبار الاحكام ~~باعتبار الاحكام~~ وذلك لا يقتضي عدم اشتمال
غير الحكم على ما لا يفهم كمقطعات السور لا يقال المراد بالاشتمال الصحة
لانا نقول فح لا يكون له دخل في المقصود ولا منع من الحكيم المخاطبة
بالمهمل لاشتماله على النقص المستلزم للنقص الموصوف به تعالى عن
ذلك علوا كبيرا او احتجاج الحشوية بالحروف المقطعة مثل المص
الم ر وبقوله تعالى كانه رؤس الشياطين وبقوله تعالى تلك عشرة
كاملة فان الحروف المقطعة لا معنى لها وكذا قوله كانه رؤس الشياطين
فان المشبه به مما لا يتخيل له معنى اصلا وكذا قوله عشرة كاملة
في قوله ثلثة في الحج وسبعة اذا رجعتم فانه معلوم لكل احد ان
السبعة والثلثة عشرة فضلا عن قوله كاملة وبقوله تعالى وما يعلم
تاويله الا الله والراسخون في العلم لامتناع العطف في الراسخون
على الله والا يلزم ان يكون معناه ان العالم بالتاويل هو الله و
الراسخون في العلم وهو نقط اذ ما على عن ذلك قوله تعالى بعد ذلك
يقولون امنا به اذ يلزم ان يقول الله تعالى امنا به كل من عند
ربنا وهو ظاهر البطلان فظهر ان الوقف على قوله الا الله وقوله
والراسخون في العلم ابتداء كلام في الاية اعني قوله تعالى هو الذي انزل
عليك الكتاب منه محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تاويله وما يعلم تاويله
الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وما يذكر
الا اولوا الالباب اي ما يعلم تاويل ما تشابه من الكتاب الا الله وحده وتوضيح

ايات م

الفتنه د[illegible] م

الاستدلال

شاملا للراسخين يكون القائلون غيرهم

الاستدلال اذا جعلنا العالم بالتاويل شاملا لله وللراسخين وح
يلزم ان يكون للرب رب بطء خبر لقوله احتجاج الحشوية لان الحروف
قيل انها اسماء للسور فلا يكون مهملا غاية ما في الباب انه يلزم اعتبار
غير العربي في القران اذ الحقيقة الشرعية اذا لم يكن مجازا لغويا لا يكون
من كلام العرب كما قال المص وذلك غير مشهور في مقطعات الحروف
واقول مرادهم بالمهمل اعم من ان يكون غير موضوع اصلا او لا يكون
له معنى ظاهر باعتبار التخاطب كما هو ح لو فرض وضع الحروف المذكورة
لاسماء السور من غير ان يكون مجازات لغوية في الاشكال بحاله اعلم
ان الشيخ ابا جعفر الطوسي قدس سره اختار في التبيان احسن ما قيل في
المقطعات انها ايضا اسماء للسور وكذا قال صاحب المحصول الا ان الم
رحمه الله قال قيل لان المشهور ان امير المومنين صلوات الله عليه قال
في دعائه يا كهيعص يا حم عسق وكذا المشهور ان طه ويس من اسماء النبي ص
وقيل ان قوله تعالى الم ذلك الكتاب فيه الم اسم لجميع الكتاب وكذا في
بعض السور نحو الم ر كتاب والمص ورؤس الشياطين تمثيل للمستنكر
في العادة فان العرب اذا ارادوا تقبيح شي يمثلون برؤس الشياطين
فالمشبه به امر معقول والتوكيد مفهوم من كاملة بل من عشرة ايضا ونقل
عن الامام ابي جعفر محمد الباقر على ابائه وعليه وابنائه السلام ان المراد
بالكاملة ما يتضمن كمال البدلية من الهدي في الاجزاء وعلى هذا يكون
كاملة مفيدا لمعنى غير التوكيد وذكر العشرة يكون لتوصيفها بالكاملة وقال
بعض المفسرين ان ذكر العشرة لدفع توهم ان الواو بمعنى او ولدفع توهم
ان السبعة يطلق على مطلق الكثرة وذكر الكاملة للتاكيد واقول يمكن حمل الكاملة

المحصول م

على انه لا يحتاج الى ضم عدد آخر اليه كالسبعة فانه عدد ويحتاج الى ضم الثلاثة
وكذا الثلاثة وهذا ايضا يمكن اخذه من مشكاة هداية الامام والعطف لا يقتضي
عود الضمير الى المعطوف عليه اي لا يلزم من عطف الراسخون على الله ان يرجع
ضمير يقولون مخصوصا بالراسخين نعم تخصيص الحال وهو يقولون بالمعطوف
خلاف الظاهر لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات
لكن نقول ان في مخالفة الظاهر اهون من الخطاب بما لا يفهم اصلا اقول جم
غفير من العترة ذهبوا الى الوقف مطلقا لما استفاد من ظاهر كلام امير المؤمنين
صلوات الله عليه في نهج البلاغة في خطبة الاشباح حيث قال صلوات الله
عليه واعلم ان الراسخين في العلم هم الذين اغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون
الغيوب الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدح الله اعترافهم
بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه
رسوخا فاقتصر على ذلك ولا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين
هذا كلامه صلوات الله عليه فاذا وقف الواقف على قوله الا الله وجعل الراسخون
ابتداء كلام يكون مبتدأ وخبره يقولون آمنا به فح يكون تاويل المتشابهات
من جملة ما جهلوا فح يقوى اشكال الحشوية واقول الحديث القدسي المشهور
وهو ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه
الذي يسمع الى آخر الحديث حديث رواه الامامية كالشيخ الشهيد قدس سره
في كتابه الكليني وبرواية السنة مشهور ويدل على ان العبد اذا بلغ الى كمال مرتبة
قرب النوافل حتى احبه ونهاية المحبوبية تكلم الله فح يظهره الله على غيبه وهو يعلم الغيب
كما يرشدك اليه قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الله
ومنه ما نقل عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم حيث اخبروا عما في الارحام

[illegible]

مي

من المذكورة والسعادة والشقاوة والحاصل ان حصول العلم بالتاويل
للنبي لا ينافي كونه مما لا يعلمه الا الله ويؤيد ذلك ان الكلبي حيث سال
امير المؤمنين صلوات الله عليه وكان يخطب ويخبر عن احوال الترك من صورهم
واعمالهم وتسلطهم بعد ما هو طول يا امير المؤمنين هذا علم الغيب فقال صلى الله
عليه يا اخا كلب هذا ليس علم الغيب انما هو ما عدده الله بقوله تعالى ان الله
عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ما
ذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض تموت وما عدا ذلك فعلم علمه الله
نبيه فعلمنيه هذا اجمال كلام امير المؤمنين صلى الله عليه وتفصيله مذكور في
النهج وجه التاييد ان تاويل المتشابهات غير داخل في العلوم الخمسة التي
لا يعلمها الا الله فيكون داخلا فيما عدا ذلك فيكون معلوما لامير المؤمنين
وهو من جملة الراسخين كما هو معلوم لسيد المرسلين صلوات الله عليهما فح
لا يكون تاويل المتشابهات كما حسبه الحشوية غير معلوم لاحد قطعا فلا يحتاج
الى ما قيل ان العلم بالتاويل مخصوص بالله والظن حاصل بالتاويل لغير الله
وهو كاف في فهم المتشابهات وانما قلت بعدم الاحتياج الى ما قيل لانه
يلزم ان يكون علم النبي واله المعصومين صلى الله عليه وعليهم السلام بالمتشابهات
من الظنيات اذ لا يتعلق علمهم بالمتشابهات قطعا وكلاهما لا يليق
البحث الثاني يمتنع عقلا ان يخاطب الله بشيء ويريد خلاف ظاهره
وكذا النبي هو من دون البيان او القرينة الدالة على المراد والا لزم الا
غراء بالجهل اذ من سمع الخطاب يعتقد ان ظاهره المراد ودون غيره فلو
لم يكن كذلك يكون اعتقاده جهلا والله جل علمه منزه عن اغراء تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا وكذا ايراد كلام لا يوثق به لهذا قال في الشرح العضدي

الفاعلم الغيب م

[illegible]

عراء

الخطاب بما لا يفهم بعد وان كان لا يمتنع على الله ولانه بالنسبة الى غير ظاهره
مهمل في المحصول لان اللفظ الخالي عن البيان بالنسبة الى ظاهره مهمل وقد بينا
ان التكلم بالمهمل غير جائز على الله تعو فان قلت ان عنيت بالمهمل ما لا فايدة
منه فلا نم ان الله تعو اذا قال الم كلاما ظاهره الوعيد لتخويف الفساق
لا فايدة فيه فان هذه فايدة كلية وان عنيت به ما لا يحصل منه افهام المقصود
فلم قلت انه غير جائز على الله تعو لمثل تلك الفايدة قلنا اذا صححنا هذا
الباب لا يبقى اعتماد على اخبار الله واخبار نبيه اقول دعوى ان الاغراء
بالجهل والاثبات بكلام لا اعتماد عليه لا يصح من الله تعالى انما يصح اذا كان
الله تعو لا يفعل القبيح فانه اذا كان خلق الكفر عند الاشاعرة في قلوب
المكلفين من الله تعو واقعا فالاغراء بالجهل يكون على الاولى البحث الثالث
في ان الدليل النقلي هل يفيد اليقين ام لا قيل الدلايل اللفظية ظنية لتوقفها
اي تلك الدلايل على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك و
المجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض
العقلي الذي لو رجح النقل عليه لزم ابطال العقل لان العقل هو الاصل فان
النقل يتوقف اثباته على حكم العقل بوجود الصانع وعلمه وقدرته كما ذكر
فيما تقدم فلو ابطل حكم العقل يرتفع عن النقل الامان اذ بطلان الاصل في تلك
الصورة يستلزم بطلان الفرع ولا شك ان هذه اي نقل متن اللغة
والنحو وغيرها ظنية والموقوف عليها ظني فالنتيجة التي يتوقف عليها في
الدليل النقلي ظنية اما بيان ان هذه الامور ظنية فقال صاحب المحصول
ان مدار النحو واللغة والصرف على اشعار العرب ومنقول النقل عنهم رواية
الاحاد فلا يدل على صحة النقل بتمامه سلمنا صحته لكن يقول وقوع الغلط من امرء
القيس وامثاله كثير قال اذ ذكر القاضي ابو الحسن علي عبد العزيز الجرجاني في كتابه
الذي صنفه في الوساطة بين المتنبي وخصومه ان امرء القيس

العيسي

دلايله

العيسي اخطا في ابيات كثيرة وكذا لبيد والفرزدق وذي الخرق الطهوي
وما جرى بين الفرزدق وبين عبد الله بن ابي اسحق في لحنه في قوله فلو كان
عبد الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى مواليا وخطا الاصمعي في
الكميت انه جرى على غير عادة الشام لا يحتج بشعره وانكر شعر الطرماح
وذي الرمة قال في المحصول فمن اراد الوقوف عليها طالع كتاب القاضي
عبد العزيز اقول عدم الافادة لليقين مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة
وهذا الدليل منظور فيه اذ قد تجتمع الامارات على شيء واحد فيبلغ
حد اليقين كما في التواتر فالاحتياج الى الظني لا يفيد الظنية وايضا انما
يصح هذا الدليل بالنسبة الى من اخذ معنى القران والحديث من النحو والصرف
واللغة اما من لا ياخذه فلا نم ان الاحتياج في الاستدلال بالالفاظ الى اعتقاد
عدم الاشتراك ونظايره ظاهر وكون هذا الاعتقاد ظنيا ايضا كذلك والحق
خلاف هذا فان بعض اللغات كالسماء والارض ونحوهما من الالفاظ
المشهورة المتداولة فيما بين اهل اللغة في زمن الرسول صلعم في معانيها التي
يراد منها الان معلوم قطعا والتشكيك فيها سفسطة لا شبهة في بطلانها
وكذا النحو والصرف ورفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه
ومعنى الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل والمفعول مما هو معلوم الاستعمال
في زمن النبي صلعم فيما يراد منها في زماننا ولا يحتاج ان يراد بالتصريف
جميع مسايله وكذا النحو متواتر النقل مما علم قطعا فاذا علم انضمام الى مثل هذه
الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة تواترا الحق العلم بالوضع والارادة انتفت
الاحتمالات المذكورة واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القايل به اذا
تعين المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك معارض عقلي يلزم كونه اقوى مراد

الحضرمي

التصريف

من قال الدليل اللفظي يفيد القطع الافادة في الجملة لا الايجاب الكلي
فانه لا قائل به وح منا علم امكانه عقلا وشرعا لا يتصور المعارض
العقلي والاحتمالات لا تجري في كل محل قال السيد قدس سره في شرح المواقف
ان دفع المعارض العقلي يعلم من صدق القائل وتعين المراد وكلام
فعلى قوله قدس سره لا يحتاج افادة الدليل النقلي لليقين الى اعتقاد
عدم المعارض لانه يتاخر عن الافادة ولو سلم انه معه لا يلزم الاحتياج اليه
قال صاحب المواقف ان الدليل النقلي انما يفيد في الشرعيات لا
العقليات قال الشارح قدس سره ان قلت اذا كان صدق القائل مجزوما
به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه في الشرعيات و
الا لاحتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور
يجزم العقل بامكانها ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وح
جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض
العقلي في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات اقول قد علمت ان
المراد بافادة الدليل النقلي اليقين الافادة في الجملة وهذا جار في العقليات
ايضا اذ العقليات ينقسم الى قسمين احدهما ما لا يجزم العقل بامكانه ويكون له
طريق اليها او لا يكون الثاني ما يجزم بامكانه ويكون له طريق اليها والقسم
الثاني يفيد الدليل النقلي فيه ولا يتوهم ان الدليل يفيد القطع في الشرعيات
كليا ولا يفيد في العقليات كذلك لان افادة الدليل القطع كليا في
الشرعيات غير مسلم ولا نقول به احد ايضا وايضا نقول اذا علم مراد
القائل الصادق كما يحصل العلم بعدم المعارض يحصل العلم بعدم الامتناع
وسوء فهم وعدم الاشتباه والتي ذكروا قد يعلم في محكمات القرآن اي قد

يعلم

يعلم يقينا المراد من بعض الايات معينة كما في كتب عليكم الصيام ولله
على الناس حج البيت كلامه خطابه تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية ان وجد كما
في الاشياء المذكورة سواء وجد غيرها من الحقايق الغير الشرعية او لا
فان انتفت الشرعية فالعرفية ان غلب على اللغوية في الاستعمال والا
فهو مشترك يتوقف في حمله على احدهما الى قرينة فان انتفت العرفية فاللغوية
فان لم يكن فالمجاز فان تعدد العرفية حمل كل طايفة الخطاب على المتعارف عندها
في المحصول الخطاب على ثلثة اقسام الاول ما يدل عليه بلفظه وقد مر تفصيله
الثاني ما يدل بمعناه الثالث ما لو ضم اليه شيء اخر لصار المجموع دليلا على
الحكم والمص اشار الى الاقسام الثلثة اما القسم الاول فبقوله خطابه تعالى
الى اخره واما القسم الثاني فبقوله ويدل بالالتزام واما القسم الثالث
فبقوله وقد يجتمع من الخطابين في المحصول قد عرفت ان الحقيقة ضربان
اصلية وهي اللغوية وطارية وهي العرفية والشرعية فان كان الخطاب مستعملا
في اللغة في شيء وفي العرف في شيء اخر ولم يخرج ما بالعرف عن ان يكون حقيقة في
المعنى اللغوي فانه يكون مشتركا بينهما وان صار مجازا في المعنى اللغوي
وجب حمله على العرفي لانه المتبادر الى الفهم ويجب مثل هذا في الاسم المنقول
الى المعنى الشرعي فالحاصل ان الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي
ثم اللغوي ثم المجاز فان خاطب الله تعالى طايفتين بخطاب هو حقيقة
عند احدهما في شيء وعند اخرى في شيء آخر وجب ان يحمله كل واحد منهما
على ما يتعارفه والا لزم ان يقال ان الله تعالى خاطبهم بغير ما يفهمون عند
عدم القرينة اقول اللفظ اذا وضعه العرف لمعنى يكون استعماله عند اهل
العرف حقيقة مطلقا فيلزم استعمال المشترك في كلا معنييه في كلامه تعالى في القضايا

العقلي م

للدليل النقلي م

فيثبت القطع العجب الوابع
صح

وجدان اللفظ يكون بالنسبة الى كل قبيله مستعملا في شيء وفي الخطاب غير
معلوم وايضا يلزم ان يكون المجاز اذا اشتهر جدا لم يغلب على الحقيقة
بل يكون في مرتبتها فيكون مشتركا وهذا خلاف ما مضى وقد يدل بالالتزام
اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون الالتزام شرطا للمطابقي اما بحسب الشرع
كتحقق الملك في صورة نذر العتق فانه لا يتصور الوفاء بالنذر الا بعد
تحقق الملك لقوله عليه السلام لا عتق الا في ملك فالمعنى الالتزامي
شرط للعتق شرعا واما ان يكون الالتزام شرطا للمطابقي عقلا كقوله صلى الله
عليه رفع عن امتي الخطاء والنسيان عن الاثم في الواقع فلا بد من حمله على
رفع المواخذة عقلا فاعلم ان الاشتراط ليس بالمعنى المشهور المستلزم
لوجوب تحقق الشرط مع المشروط ويسمى الدلالة المستفادة من الالتزام فيما
ذكر دلالة الاقتضاء واشار المص بما اشرنا من انقسام الالتزام الذي
هو شرط للمطابقي الى الشرعي والعقلي بقوله اما شرعا كنذر العتق او عقلا
كرفع الخطا اعلم ان نذر العتق ورفع الخطاء جعلهما المص من الالفاظ
المفرده الداله على ان المعنى الالتزامي شرط للمطابقي اما عقلا او شرعا
وفيه نظر كما لا يخفى على المنصف الالتزام المتحقق في اللفظ المفرد فيما ذكر
منظور فيه او باعتبار اللفظ المركب اي يدل بالالتزام باللفظ المركب
وهذا على قسمين الاول ما اشار المص بقوله بان يكون مكملا للمقصود كدلالة
التافيف على تحريم الضرب على الاولوية فان اللفظ المركب وهو قوله تعالى
لا تقل لهما اف يدل على تحريم التافيف مطابقة وينبه بالالتزام تحريم الضرب
وهو مكمل للمعنى المطابقي او لا يكون مكملا للمقصود كتخصيص الذكر على تخصيص الحكم

والنسيان فلا بد من الاثم

وذلك الحكم في رفع الخطاء والنسيان فانه لا يحمل على رفع الخطاء والنسيان

كما

كما في قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فان تخصيص الفاسق بالذكر
يدل على تخصيص الحكم وهو التبيين والتوقف في الحكم بشهادته دون غيره
فالخبر الذي لا يكون معلوم الفسق لا تبين في نبائه وبهذا استدل الشيخ ابو
جعفر على الاكتفاء في الشهادة بظاهر العداله وقد يجمع في صورة اللفظ المركب
الدال بالالتزام من الخطابين حكم اخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون
شهرا مع قوله وفصاله في عامين فانه يحصل من الخطابين ان مدة الحمل ستة
اشهر وقد ينضم الى النص غيره من الاجماع وتحصيل الحكم بهما مثل دلالة الاجماع
على تساوي الخال والخالة في الحكم ودلالة النص على ارث الخال وكذا
الخالة بناء على الاجماع المذكور وقد يتعذر حمل اللفظ اي لفظ الخطاب على ظاهره
فيجب حمله على غير الظاهر وهو المجاز على ما قيل فان كان المعنى المجازي واحدا
حمل اللفظ عليه من غير افتقار الى دلالة اخرى صونا للكلام عن الالغاء وان
كان متعددا فاما ان يدل دليل على واحد معين انه مراد وتعين للارادة وهو الحجة
وان لم يترجح بقي مشتركا بين المعاني المجازية والى ما ذكرنا مفصلا اشار
المص بقوله فان تعدد المجاز اي ان كان واحدا حمل عليه والا بقي مشتركا
ان لم يترجح احدهما والا حمل على الراجح المقصد الثالث في الامر والنهي وفيه
فصول الفصل الاول في حقيقة الامر في اللغة حقيقة في القول مجاز في الفعل
ولا نزاع في الاول قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح العضدي اطلاق
الامر على القول المخصوص مجمع عليه واشتهر فيما بينهم انه لا نزاع في كون
الامر موضوعا للقول المخصوص بخصوصه وبين الشان والصفة ونحو ذلك
حتى ان اطلاقه حقيقة على القول المخصوص تارة يكون بخصوصه وتارة
من حيث انه احد افراد الشان او الصفة وقد ظهر لك من قوله ان اطلاق الامر

اي فيما وضع له لفظ الامر بحسب اللغة وفيه مباحث البحث الاول لفظ الامر

فكان الحاصل حيث قال بان الامر حقيقة في الشان والصفة يجعل الامر مشتركا بينه بخصوصه

والصنع بخلاف كونه حقيقة في الفعل فانه لا يكون الا باعتبار الشان وهو انه من افراد الشان صح

يكون حقيقة ايضا عند ابى الحسين الا انه يكون باعتباره وده للشان
او الصفة لا لخصوصه فالنزاع فى انه مجاز باعتبار الاطلاق لخصوصه
واما الثانى اى كونه مجازا فى الفعل فلانه لولاه لزم الاشتراك اى
لان كون الامر حقيقة فى القول مجمع عليه فاذا كان حقيقة فى الفعل
لزم الاشتراك لان كون الامر حقيقة فى الفعل ايضا يكون مشتركا وهو
لسبق الفهم حين اطلاق الامر مجردا عن القرينة الى القول على ان الاشتراك
خلاف الاصل و هذا الدليل بعينه يدل على ان الامر ليس للقدر المشترك
فانه لا ينتقل الذهن اليه اصلا بل ينتقل الى القول ولو كان للقدر المشترك
لم يتبادر القول لعدم دلالة العام على الخاص باحدى الدلالات
وفيه بحث احتجوا اى احتج من قال فان الامر حقيقة فى الفعل بصحة
الاستعمال فيه من غير قرينة كما فى قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا اى قضائنا
وحكمنا وفار التنور والمراد فعلنا من الافعال العجيبة فهم العجب من الامر
ليس من اللغة وكما يقال امر فلان مستقيم اى شأنه على الاستقامة وطريقه
مستقيم وهذا امر عظيم اى خطب عظيم وجاء زيد لامر اى لغرض والمجم
تحرك لامر اى لشيء وتعال نفس الامر اى نفس الشيء وجاء فرنا قولهم
امر فلان مستقيم ونظايره ظهر الجواب عن احتجاجهم والجواب عن الاحتجاج
المذكور ان الاستعمال يوجد مع المجاز كما يوجد مع الحقيقة فلا نم ان
استعمال الامر بمعنى الفعل ليس مع القرينة فلا يتم الاستدلال بمجرد الاستعمال
فى المحصول احتج القايلون بانه حقيقة فى الفعل بان اهل اللغة يستعملون لفظ
الامر فى الفعل والظاهر الاستعمال الحقيقة اما بيان الاستعمال فقوله تعالى
مسخرات بامره وجرى فى البحر بامره واما ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة

فلما تقدم والجواب ان ههنا اصلا آخر يعارضه وهو ان الاصل عدم
الاشتراك مع احتياج الى قول المصنف خصوصا وقد بينا اولوية المجاز
من الاشتراك ثم ان ما ذكرنا من سبق الذهن يكفى فى الدلالة على المقصود
البحث الثانى فى حده اى حد الامر بمعنى القول وهو طلب الفعل
بالقول كما او قال القايل انصر فانه يطلب بهذا القول النصر وهذا
الطلب اذا اقترن بالاستعلاء فهو امر الطلب وان قيد
من القول لكنه ليس نفس القول فلا يصح تعريف الامر الذى هو القول
عند المصنف بالطلب وايضا فى الشرح العضدى ان المعتزلة لما انكروا
الكلام النفسى وكان المطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوا الامر فلذلك
حدوه تارة بارادة الفعل واخرى بصيغة افعل بارادات ثلاث وقال
قوم هو صيغة افعل مجردة عن القراين الصارفة وهذا عجب فان المعتزلة
قد بينوا ان الطلب عين الارادة فكيف يصح هذا القول بالنسبة اليهم
وايضا ليس كلما بالنظير كالطلب وايضا المصنف سكر الكلام النفسى
وقد عرف الامر بالطلب وذلك مقصور بجهد باحد الصور الثلاث
الاول يمنع ان انكار الكلام النفسى يستلزم عدم تعريف الامر بالطلب
الثانى ان يقال المراد بالطلب الارادة كما اختاره المصنف
بعد الثالث ان يقال المراد بالقول المصدر لا المقول وهو طلب
وعلى الاخير يندفع الاشكال الاول الا انه قال نجم الائمة الرضى فى شرح
الكافية فى شرح قول ابن الحاجب الامر صيغة يطلب بها الفعل
من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة لو قال صيغة يصح
ان يطلب بها الفعل من الفاعل المخاطب لكان اصرح فى كل ما هيه

اقول

اقول صح

كل طلب نوع من الكلام النفسى فلا يلزم
من انكار الكلام النفسى انكار الطلب
وايضا الارادة ليس صح

النحاه امرا وذلك لانهم يسمون افعل على سبيل الاستعلاء
لطلب الفعل امرا وهو المسمى عند الاصوليين امرا ذلك لانهم يسمون
افعل على سبيل الاستعلاء لطلب الفعل امرا وهو المسمى عند الاصوليين
امرا وكذا على وجه الخضوع من الله وهو الدعا او من غير الله تعالى وهو الشفاعه
او لم يطلب به الفعل بل كان على الاباحه نحو كلوا او اشربوا وللتهديد
نحو اعملوا ما شئتم او غير ذلك وانما سمى النحاه جميع ذلك امرا لان
استعمال هذه الصيغه في طلب الفعل على وجه الاستعلاء والذي هو الامر
حقيقه اغلب وذلك كما سموا نحو المايت اسم الفاعل لان استعمال هذه
الصيغه فيما هو فاعل حقيقه اكثر هذا كلام الشيخ الرضي ويفهم منه امور الاول
ان الامر عند الاصوليين نفس الصيغه الثاني ان الامر الغايب خارج
عن الامر الثالث ان الامر حقيقه هو طلب الفعل على وجه الاستعلاء
كما عرفه المص لكن كلام المص يخالف كلام نجم الايمه في انه لم يخرج الامر الغايب
من التعريف وايضا قال مما بعد والوالدات يرضعن بمعنى الامر ومراده
ليرضعن لتكون امرا غايبا على جهة الاستعلاء اورد صاحب التنقيح
على تعريف الامر بقولهم قول القايل استعلاء افعل ان اريد اصطلاح
اهل العربيه فالتعريف غير جامع لان افعل عندهم امر سواء كان على سبيل
الاستعلاء او لا وان اريد اصطلاح الاصوليين فغير مانع لان صيغة افعل
على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد مثلا وايضا المبلغ لا يعد كلامه في العرف
بل هو كلام الامر لا يقال قد علمت من كلام الشيخ الرضي ان الامر عند اهل
العربيه حقيقه في طلب الفعل على الاستعلاء الا انهم يطلقون على الاعم
بناء على الاغلب لانا نقول الامر كما سمى الى غير الصيغة التي تكون للاستعلاء

(هامش: فيطلع كلام المبلغ اشتغال صيغ الامر واصيغته عن اللفظ بان كلام المبلغ)

عليه

غاية ما في الباب ان النحاه لما نظروا الى الغالب سموا في صيغه اسم
الفاعل صدور الفعل نحو المايت ايضا اسم الفاعل وكذا في الامر
نظرا الى وروده الاغلب على ان الوارد الاغلب اعتبر فيه الطلب فلا
يمنع ارادته هنا وايضا اذا عرف الامر في كتب الاصول لا يمكن
حمله على طريقتهم الا انه مضى ان الكلام في معنى الامر بحسب اللغة لا
اصطلاح اهل العربيه والاصوليين فلا يصح كلام التنقيح اعلم
ان موضع الامر لطلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وصادق على
النهي والنداء بل على التمني والترجي على ما مر تفصيله واذا حمل الطلب
على الاراده كما يجي في كلام المص يخرج بعضها ومع البعض تنفا وقد
مر ما يمكن التكلف به في اخراج الاكثر بل الكل فتامل ثم ان الامر على
قول المص معنى قسم من المركب التام والنحاه جعلوه من اقسام
الفعل ويفهم من كلام الشيخ الرضي انه عند الاصوليين ايضا قسم
من الفعل الذي هو المفرد كما مر وهذا الطلب معلوم لكل عاقل
وجدانا فانه كما يدرك جوعه وعطشه يدرك طلبه وهو غير الصيغة
بديهة فالمذكور في معرض الاستدلال تنبيه لعدم اختلافه اي الطلب
باختلاف اللغات واختلاف الصيغة باختلافها فلا يكون احدهما
عين الآخر ولوجودها اي الصيغه من الساهي والغافل والنائم مع
انتفائه اي الطلب وايضا الواضع حين اعلامه بالوضع يقول
اضرب ولا يريد الطلب وهل هو الاراده او غيرها الحق الاول
وهو ان المراد بالطلب الاراده اختلفت المعتزله والاشاعره في
ان الطلب عين الاراده او غيرها اختارت المعتزله انه عين الاراده

وانكرت الاشاعرة واختار المص مذهب المعتزلة بناء على ان الطلب لفظ مشهور خلافه وان يكون معناه معلوما لما انه لا يجوز ان يكون مثل هذه الالفاظ موضوعا لامر خفى لا يطلع عليه الا الاوحدى من الناس والية

اقول م

اشار المص بقوله فانا لا نعلم الامر الا الارادة ولا نجوز وضع اللفظ الظاهر المشهور لمعنى غير معقول للجمهور الطلب نحو الترجى والتمنى والاستفهام والعرض وامثالها وتعميم الارادة بين الكل مشكل والظاهر ان الطلب نوع من الميل فالمتمنى للمحال يميل اليه ولا يريد وجوده وايضا العقل يحكم بان الله تعالى مريد لوجود زيد ولا يستحسن ان يقال بدل ذلك انه تعالى طالب لوجوده والاشاعرة استدلوا على مغايرة الطلب للارادة بان الله تعالى امر الكافر بالايمان والامر الطلب ولم يرد منه ذلك اما الاول فظاهر واما الثانى فلان الله تعالى عالم بعدم وقوع الايمان من الكافر الذى يموت على الكفر كابى لهب واذا علم عدم وقوعه يصير ممتنعا لاستحالة الكذب على الله تعالى فلا يريد منه الايمان والى هذا اشار المص بقوله والاشاعرة اثبتوا الطلب مغايرا للارادة لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه عالم بعدم ايقاعها منه فيكون تكليفه بها تكليفا بالمح كان الاشاعرة يقولون بان الله تعالى يطلب من الكافر الايمان ويميل اليه ولا يريد لانه يعلم انه لا يقع عنه تعالى الا ما يطلب المحيط والارض المركز ولا يقال انا نريد المحيط كما لا يخفى ثم ان قول المص فيكون تكليفا بالمح كلام لزم من كلام الاشاعرة فى هذا المقام ولا دخل له فى المقصود اذ المناسب ان يقال ولم يردها لانه يعلم عدم وقوعها وهذا العلم يستلزم امتناعه والله تعالى لا يريد وقوع الممتنع واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون وقوع

مثل

مثل هذا التكليف بالمح او نقول ان المراد بالتكليف بالمح الذى هو غير واقع ما يستحيل وقوعه فى ذاته او عادة واسلام الكافر لا يستحيل وقوعه عادة ولا فى ذاته اورد على الاشاعرة ان علم الله بالشئ لو كان يستلزم امتناع نقيضه لكان افعاله تعالى غير مقدورة له وهذا غير لازم على المعتزلة لانهم يقولون ان العلم تابع للمعلوم كما انا نعلم طلوع الشمس غدا ولا مدخل لعلمنا فى وجوبه وامتناعه فلا يلزم الامتناع فى معلومات الله تعالى وهو الحق ولصحة قولنا اريد منك الفعل ولا امرك فلو كان الامر عين الارادة لكان قولنا اريد منك بمعنى قولنا امرك ولا امر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه طلبا لاظهار عذره فى ضربه مثلا اذا منع الحاكم لضارب عبده وبعده بالهلاك فى السيد يامر عبده بحضور الحاكم بفعل ليخالفه ليظهر عند الحاكم عذره ليندفع عنه الهلاك فهو يامر ولا يريد و لا يكون مريدا لهلاكه وهو ح والجواب المنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر الذى يموت على الكفر والعلم لا موثر فى المعلوم كما اشرنا فى علمنا بطلوع الشمس غدا وتمام الاستقصاء فى هذه المسئلة مذكور فى كتب الكلامية وما ذكرناه فيه كفاية وفى الامر قول من قال اريد الامر معناه من الالزام اى لا الزمك وان كان نريد الايقاع الفعل فيكون معناه اريد منك الفعل ولا اريد الزامه فلا يتعلقان بشئ واحد فلا يتنافيان ح انت تعلم ان هذا يجرى فى الطلب منك الفعل ولا امرك والفرق غير ظاهر اختيارا الا اضطرارا والزاما والطلب والارادة متنافيان سواء امر طالب العذر اى كما لا يصح ان يقال ان طالب العذر لا يريد هلاك نفسه كذا لا يطلب هلاك نفسه فى الشرح العضدى الان لا يريد

ملاك نفسه كثيرا لملحق لكن يطلبه منه تحت طام اولوارا وان السيد
يطلب ملاك نفسه ولا يريده فتوظام البطلان دمقصوده من عزره
خلاص نفسه وان ارادته مد بطلب الانسان ملاك نفسه فكذا
يريد الانسان ملاك نفسه كثيرا او الحوال السيد في صورة يقول لعبده
افعل كذا اظهارا العذره لا يريد ولا يطلب منه شيئا ابدا بل لا تحقق
منه الامر حقيقة فلا يصح الاستدلال به والى هذا اشار المصنف بقوله وجد
منه صورة الامر ولم يرده ولا يطلبه بل انما اراد اظهار العذر للعلم
بمخالفة العبد البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع
وذهب ابو على الجبائي وابو هاشم الى ان الطلب خارج عن معنى الامر
وانما يستفاد من قصد الامر ومذهب الكعبي الى ان الصيغة موضوعة
للطلب والمصنف اختار الثاني فقال ان الطلب مستفاد من الصيغة
بحسب الوضع والعلل من قال ان الطلب خارج عن معنى الصيغة نظرا
الى من مثل صيغة اعلم تدل بمادته على العلم وبهيئته على الزمان والنسبة
والطلب ليس ماخوذا فيه وايضا المهملة والصيغة لا يدل على الحدث
وهذا الكلام قريب الى الصواب او معنى اعلم بالعجمية دان وهو محل الطلب
فيه الطلب فلا يفتقر الى الارادة كغيره من الالفاظ مثل زيد فان معناه
يفهم من غير احتياج ارادة فكذا الاحتياج صيغة اضرب في فهم معناه الى
ارادته وفيه ان النزاع في دخول الطلب والارادة في معنى الصيغة
لا في انه يحتاج الى الارادة او لا احتج الجبائيان بمعنى ابا هاشم وابا على ان
الارادة مفهومة من الخارج لا من نفس صيغة اضرب بان المهتديين
الامر والتهديد في صلوا واعملوا ما شئتم الارادة فان المراد من صلوا الفعل

وليس في اعملوا ما شئتم كذلك فالتميز بين صلوا واعملوا في كون الاول
امرا دون الثاني بان الامر يريد الصلوة في صلوا ولا يريد العمل
بقوله اعملوا العمل والجواب ان التهديد ليس امرا بالحقيقة وانما الصيغة
انما وضعت للارادة فهي في الطلب والارادة مجاز في غيره من التهديد
ونظايره ولا اثر للارادة المامور به وطلب وجوده من الآمر في صيرورة
الصيغة امرا فانه اذا استعمل في معناه وهو الطلب الخاص يكون امرا حقا
لما حيث قال الكاتب في قولنا فهو عيسى موسى فاعلا بقصد كذا الصيغة
يصير امرا بقصدنا واما قلنا لا اثر للارادة المامور به في صيرورة الصيغة
امرا لانها دالة بالوضع على الارادة فيكون الارادة داخلة في مفهوم
الصيغة فلا يحتاج الى ارادة زايدة فلا يفيد الصيغة الا دلالة عليها لا على
الارادة صفة هو كونه امرا كالمسميات مع الاسماء فان الالفاظ
الدالة لا يفيد لمعانيها احكاما واوصافا فقد مران الاسماء يطلق
عاما كما يطلق خاصا فيمكن حمل الاسماء والمسميات على المعنيين
وقد يقوم صيغة الامر مقام الخبر اي يستعمل صيغة الامر التي هي انشاء
في معنى الخبر لعلاقة مجازا مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت
ما شئت لعدم الحياء فالمراد بالجملة الانشائية الجملة الخبرية وبالعكس اي
اي يستعمل في معنى الجملة الخبرية الجملة الانشائية مثل قوله والوالدات يرضعن
اي الوالدات يرضعن اولادهن على ما قال صاحب الكشاف ان
يرضعن بمعنى ليرضعن واما على ما ذهب غيره من المفسرين اعني المبتدا
اعني الوالدات مع الخبر اعني يرضعن بمعنى الامر فلا يكون مناسبا للمقام
ووجه مناسبته استعمال الخبر في الانشاء والعكس اشتراك الخبر والانشاء

في الدلالة على وجود الفعل والى هذا اشار المص بقوله لاشتراكهما في
الدلالة على وجود الفعل وتحقق مناسبة اخرى كما لا يخفى وكذا النهي
يقع في مقام الخبر والخبر في مقامه مثل لا يمسه المراد على معنيها وقوله
لا يمسه الا المطهرون اي لا يفعل هذا ولم يحتمل لاطلاق النهي بمعنى
الخبر ومثاله كثير كما يقال اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي لعدم حياءك
ما عظمت اباك **الفصل الثاني في مدلول الصيغه** سواء كان ما بالدلالة المطابقة
او لا وفيه مباحث فيه الاول في ان الامر للوجوب وقع الخلاف
في صيغة افعل وما في معناها انها هل للوجوب ام لا والمحققون
ذهبوا الى الوجوب وقال ابو هاشم انها حقيقة في الندب وقيل للطلب
وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل مشترك لفظا بين
الوجوب والندب وقال الاشعري والقاضي بالتوقف اي لا ندري
اهو للوجوب او الندب وقيل مشترك بين ثلاثة معاني الوجوب
والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن
وفي الشرح العضدي ان الصيغة مشتركة عند الشيعة بين اربعة امور
الوجوب والندب والاباحة والتهديد لنا على ان الامر للوجوب
حقيقة ان السلف كانوا يستدلون بصيغة الامر على الوجوب ولم
ينكر عليهم احد واعترض عليه بانه ظن في الاصول فلا يفيد اجيب
بمنع كونه ظنا ولو سلم يكفي كونها ظاهرا ونقل الاحاد في مدلولات
الالفاظ والا تعذر العمل باكثر الظواهر اذ المقدور فيهما انما هو
تحصيل الظن الجواب بالمنع مكابرة والحق الجواب ان نسلم دعوى
ان الظن لا يفيد في مسايل الاصول لو تمت انما يتم في اصول الدين

اقول

لا اصول الفقه ثم ان تعريف المص للامر وابن الحاجب حيث
قال اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء يقتضي ان يكون الامر
شاملا للوجوب والندب اذ الاقتضاء هو الطلب وهو شامل
للندب وقيد الاستعلاء لا يخرج الندب كما صرحوا به ثم ان صيغة
الامر ان دل على الوجوب فلا يخ اما ان يكون من المادة او الهيئة
ومدلول الهيئة على ما صرح به اهل العربية هو الزمان والنسبة ومدلول
المادة المصدر الذي هو مبدأ الاشتقاق ان قلت الوجوب يفهم
التزاما قلت ظاهر ان صيغة الامر لو كان دالة على الوجوب
التزاما لكان كل من يطلب عن احد فعلا استعلاء يفهم انه يكون
معاقبا بتركه وليس كذلك وايضا قالوا الامر للوجوب حقيقة والمعنى
الالتزامي لا يسمى حقيقة ولعلهم ارادوا ان الصيغة تدل على الوجوب دلالة
التزامية على طريقة اهل العربية في الدلالة في الجملة اعلم ان الوجوب
يشتمل على شيئين رجحان جانب الوجود والنهي عن جانب العدم فلو
كان الامر للوجوب يكون النهي عن الضد ماخوذا فيه فلا يصح الخلاف
فيه صيغة افعل في معان متعددة هي خمسة عشر على ما صرح به العلامة

يستعمل

التفتازاني كالايجاب كاقيموا الصلوة لو كان الايجاب غير الوجوب
لم يصح ان يقال تارة للوجوب واخرى للايجاب لانه خلاف الواقع
وسمي ما يتعلق بذلك والندب كاتبوهم والارشاد واستشهدوا والتهديد
اعملوا ما شئتم والاهانة ذق انك انت العزيز الكريم والدعاء اللهم اغفر لي
والاباحة كلوا واشربوا والامتنان كلوا مما رزقكم الله والاكرام
ادخلوها بسلام والتسخير كونوا قردة والتعجيز فاتوا بسورة والتسوية اصبروا

المكريم

اولا تقبروا والتمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي والاحتقار بل القوا ما انتم ملقون والتكوين كن فيكون ان تلبث الشاعر لست والتلهية الدعاء كما صرح به الشيخ الرضي قلت فذهر ان الطلب من الاعلى يسمى دعاء والمراد هنا الاعم قال الشيخ الرضي وقيل ان معاني الامر ترتقي الى خمسة وعشرين وهي اي الصيغة حقيقة في الاول الوجوب او الايجاب اعلم ان الاصوليين يطلقون الايجاب والوجوب في هذا المحل وحمل هذا المعنى على ما قال في الشرح العضدي ان الوجوب والايجاب متحدان في هذا المحل ولعل هذا مبني على ما قال في الشرح العضدي ان الوجوب والايجاب امر واحد متغاير بالاعتبار وانما اخذ ذلك من كلام المحصول حيث قال بعد تعريف الحكم الشرعي بالخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فان قيل هذا التعريف فاسد لان حكم الله تعالى خطابه وخطابه كلامه وكلامه قديم عندكم فيلزم ان يكون حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديما وهو باطل من وجوه ثلثة الاول ان حل الوطي في المنكوحة وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد ولذا يقال هذا الوطي حرام او حلال ففعل العبد محدث فهذه الاحكام ثم الثالث القول المقتضي لحل الوطي هو النكاح او ملك اليمين ما كان معللا بامر حادث يستحيل ان يكون قديما فثبت ان الحل مثلا ممتنع ان يكون قديما والخطاب قديم فالحكم لا يكون عين الخطاب والجواب لا معنى لكون الفعل حلالا الا عند بالايجاد وكونه مقولا فيه رفع الحرج عن فعله ولا معنى لكونه حراما الا كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله هو قوله والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة والا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية هذا عبارته فعلى هذا يكون الايجاب ايضا صفة

لحكم الله فيكون الوجوب بمعنى الايجاب او لا صفة للفعل حتى يتحقق الوجوب واقول هذا انما يتم على زعم الاشاعرة حيث قالوا ان الاحكام قديمة قائمة بالكلام النفسي واما ما قال صاحب المحصول هذا الكلام في رد المعتزلة واما قوله ان ثبوت الوصف يقتضي ثبوت المثبت له فلو صح يلزم ان يكون الاشياء المعلومة لله في الازل ثابتة في الازل لان المعلومية صفة ثبوتية كالوجوب والحل وكذا الامكان ازلي وايضا دعوى ان الحرمة قائمة بحكم الله والحرام الخمر يستلزم ان يكون مبدا الاشتقاق قائما بشيء اخر ويشتق لشيء اخر منه الصيغة وهو خلاف مذهبهم وايضا في الشرح العضدي ان الاحكام حادثة على مذهب الاشاعرة كما هو مذهب المعتزلة وعند ابن الحاجب ايضا فلا يصح هذا الكلام وقيل مشترك بين الاول والثاني اشتراكا لفظيا وقيل للقدر المشترك فيكون مشتركا معنويا لنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر وهو قوله تعالى اسجدوا ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما استحق الشيطان الذم بمجرد الترك ومخالفة الامر والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الامر اعني قوله تعالى اسجدوا لو كان للندب او الاعم لما استحق ابليس بتركه المذمة والعذاب هذا الدليل لا يثبت المدعى لاحتمال الاشتراك اللفظي وايضا المشترك المعنوي يستعمل في فرد منه حقيقة كالامر ولنا ايضا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع ومخالفتهم عقيب الامر وهو موضع الوجوب ولنا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر مخالف الامر بالحذر ولولا العقاب لما حسن التحذير والتهديد والتحذير

هذا الذي [illegible] ... لانه [illegible] قديمة الشافي تعالى هذا [illegible] وهذا اشهر كما ورد [illegible]

لانه مشترك بين [illegible] الوجوب الندب والاعم ولذا الاعم او مشترك [illegible]

ترجيح

ودليل الوجوب اقول هذا الدليل غير مثبت للمدعى كما مر وايضا التحذير ان
كان على سبيل الاستحباب فكيف يلزم الوجوب وان قيل فليحذر امر
وهو للوجوب فهو مصادرة على المطلوب ان قلت جواز الاستدلال ان التحذير
وهو التهديد لا يتصور الا في صورة الوجوب قلت فعلى هذا يكون
الامر الذي للتهديد مستلزما للوجوب او الحرمة على ان التحذير اذا كان
تحت الاستحباب لا نم استلزامه لوجوب متابعة الامر واعترض على
هذا الدليل من وجهين الاول انه مبني على ان مخالفة الامر هو ترك المأمور
وليس كذلك بل هو حمله على ما يخالفه من ان يكون للوجوب او الندب
فيحمل على غيره الثاني ان قوله عن امره مطلق فلا يكون عاما فلا يفيد
ان كل من خالف الامر يستحق العقاب فلا يدل على ان كل امر للوجوب
والجواب اما عن الاول ان المتبادر من مخالفة الامر ترك المأمور به
وصلاحيته التأويل لا ينافي الدليل واما عن الثاني ان المصدر اذا اضيف
يكون للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو كذا في الشرح العضدي اقول الامر اذا كان
بمعنى الصيغة لا يكون مصدرا او فردا من الامر الذي هو بمعنى المصدر فلا يكون داخلا
تحت القاعدة الا ترى الى قوله تعالى افعصيت امري فانه ليس كل فرد من افراد
الامر مرادا وكذا في قوله تعالى امر الله وايضا معنى يخالفون يعرضون عن امر
الله والاعراض عن حكم الله سواء كان مستحبا او واجبا حرام فلا يفيد
هذا افادة الامر للوجوب ثم فسر صاحب الكشاف الذين يخالفون بالذين
يصدون عن امره دون المؤمنين وهم المنافقون والمعنى يصدون عن طاعته
ودينه وح لا يفيد المطلوب اصلا وايضا يدل على ان ترك مقتضى الامر
مقتضي لاحد العذابين اما محنة في الدنيا او عذاب في الاخرة والواجب هو

الذي يلزم من تركه صحة العقاب في الاخرة ولا مدخل لمحنة الدنيا
فيه الا ترى الى فصد او حجامة على مذهب الشيعة ترك المستحب
اسباب لمحنة في الدنيا ولان تارك المأمور به عاص لقوله تعالى
افعصيت امري لا يعصون ما امرهم والعاصي يستحق العقاب اي
كل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين
فيها اقول الصغرى لا تجدي ان يكون كلمة في هذه الصورة لتفيد المعصية
ودليل الصغرى لا يفيد كليتها وكذا القول في ادلة الكبرى اذ ترتب الخلود
في النار يدل على ان المراد بالعقاب وتعدي الحدود الكفر
او ما في حكمه من ذنب يوجب المكث الطويل فلا تم المقصود
هو اثبات وجوب متابعة كل امر ولقوله عليه السلم لولا ان
اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفى النبي صلى الله عليه واله الامر
او لولا لانتفاء الثاني لانتفاء الاول والمعنى ما امرت بالسواك
مع ثبوت الندبية وتأكيد النبي صلى الله عليه في المبالغة بالسواك
فعلم ان الامر لا يكون للاستحباب بل للوجوب اقول اذا كان الامر مشتركا
معنويا ويكون مستعملا في فرده كما مر فلا يصح الاستدلال على نفي الاشتراك
بهذا الدليل ولقوله عليه السلم في خبر بريرة وهي كانت امة اعتقت تحت عبد
وكرهته فقال عليه السلم راجعيه فقالت بامرك يا رسول الله فقال
صلى الله عليه واله لا انما انا امر بل انا شافع ~~فقال البريرة لا حاجة لي~~ ويمكن
ان لا يكون المراد بالامر المشترك لفظا او معنى الندب بل الوجوب او
يكون شفاعته عرضه وان كان قبول شفاعة الرسول صلى الله عليه واله مستحبا لكن

بالعصيان

بل الوجوب والندب ... او يكون ... الوجوب ... [illegible]

واقوالهم

الاول ان يقال ان ما يفعله الرسول صلى الله عليه وآله يكون مستحبا او واجبا الى
هذا الدليل اشار المص بقوله وفي الامر واثبت الشفاعة المندوب
بقولها في جز بريرة تلخيصه ان الامر لو لم يكن للوجوب لكان اثبات
المندوب بقولها مع نفي الامر منافيا اذ استحباب قبول الشفاعة
يقتضي مدبه الرجوع فيكون الرجوع مندوبا وعدم الامر يقتضي ان
لا يكون مندوبا على تقدير عدم اقتضاء الامر الوجوب وفيه بحث
ظاهر لان الاستحباب يحدث بعد الشفاعة او بقبول قوله صلى
الله عليه وآله اما واجب او مستحب ويمكن ان يكون قوله ما انا
آمر لانه ما كان قبل شفاعته مستحبا ويحتمل ذم العبد على الترك اى
ترك المامور به فلو لم يكن الامر للوجوب لم يحسن الذم على الترك داقول
ويمكن منع توجه المذمة مجرد احتمال كون الامر للوجوب فانه يحصل
به احتمال الضرر ودفع الضرر المحتمل اذا كان سهل الحصول واجب عقلا
ولان حمله على الوجوب احترازا عن الضرر المظنون حاصله ان دفع
الخوف واجب عقلا فالصيغة اذا اقتضت بظاهرها الوجوب
وان احتمل غيره فحمله على الوجوب طريق امن فالحمل عليه
واجب وفيه ان خطر الافتراء على الله اشد خوفا واعلم انهم
في امثال هذه الدعاوى الظنية يستدلون بالادلة الضعيفة
او باجتماعها لحصول المطلوب احتجوا باستعماله اى استعمال الامر
في الوجوب والندب والاصل في الاستعمال عدم الاشتراك والمجاز
فيكون حقيقة في القدر المشترك احتج القائلون على ان الامر للقدر المشترك
بين الوجوب والندب بان الامر يستعمل في الواجب والمندوب

فلو لم يحمل على القدر المشترك يلزم اما الاشتراك اللفظي على تقدير ان يكون
موضوعا لكل واحد واما المجاز على تقدير ان يكون موضوعا لاحدهما وكلاهما
خلاف الاصل فتعين ان يكون للقدر المشترك والجواب المجاز قد يصار اليه للدليل
وقد بيناه بالادلة الدالة على ان الامر للوجوب فتعين كونه مجازا في غيره ولان
الاشتراك خلاف الاصل في المفتاح وشرحه للسيد قدس سره لا شبهة في ان
طلب المقصود على سبيل الاستعلاء يورث ايجاب الاتيان قال السيد قدس سره
قد عرفت ان تلك الصور التي من جملتها موضوعة لان يستعمل في طلب المقصود
على سبيل الاستعلاء ولا شبهة في ان هذا الطلب يورث ايجاب
الاتيان بذلك المقصور على المطلوب منه وهو المامور اى يقتضي قصد
الزام الفعل عليه وجعله بحيث لا يكون له رخصة في تركه ونبه بقوله
يورث على ان الايجاب ليس معنى هذه الصور لكنه لازم لمعناها
ومتفرع عليها ويعلم من ذلك ان الطلب على سبيل الاستعلاء ليس
قدرا مشتركا بين الايجاب والندب كما ذهب اليه بعضهم قوله كما يستتبع
ايجابه ووجوب الفعل وذلك لان الفعل في تصير تركه مظنة لتوقع مكروه
وهو معنى الوجوب وقوله بحسب جهات مختلفة متعلق بوجوب الفعل
اى يجب الفعل بحسب جهات مختلفة كتوقع الايلام او الاستخفاف
او الملام الى غير ذلك مما يتصور اختلافها بحسب احوال مختلفة ممن هو اعلى
مرتبة واحوال المامور ومناسبة المقام وقيل معناه يجب الفعل
بحسب اعتبارات مختلفة من الشرع والعرف والعقل قوله واللام
يستتبعه اى وان لم يكن الاستعلاء ممن هو اعلى مرتبة لم يستتبع ايجابه
ووجوب الفعل اصلا فان قلت يحقق الايجاب بلا وجوب كتحقق الكسر بلا الانكسار

وانه غير معقول قلت قد اشرنا الى انه اراد بالايجاب قصد الالزام
حتى يصح ان يكون متفرعا على الطلب الاستعلائي ولم يرد به حقيقة
الالزام وتعيير الفعل بحيث يكون رخصة في تركه فلا اشكال فاذا صادفت قوله ثم
متفرع على ما سبق وهذه اشارة الى الفاظ الامر واصل استعمالها ان
تستعمل في الطلب الاستعلائي والشرط المذكور هو كون الاستعلاء
ممن هو اعلى رتبة وقوله والا اي ان لم تصادف هذه الالفاظ اصل
الاستعمال بالشرط المذكور وذلك اما بان يكون الاستعلاء من
غير الاعلى فيفيد ايجابا بلا طلبا للفعل او داعي الوجوب والايجاب
واما بان لا يستعمل في طلب الفعل اصلا فيفيد معنى اخر كالتهديد
والاباحة في بعض الصيغة لا يدل على الوجوب بل الوجوب قد يكون
وقد لا يكون ويعضد ذلك ان الامر يقتضي ترجيح جانب الفعل واما
امتناع جانب الترك فلا يخرج عن الصيغة الا بان يلاحظ حال مصدر
الامر فالامر ان كان من الله ولا يكون قرينة خلاف الوجوب
يكون للوجوب الا ان فعال الاستعلاء لا يكون الا مع الوجوب كما فهم
من المفتاح وشرحه وفيه بحث وايضا يفهم من كلام المفتاح وشرحه ان
القصد معتبر في الامر فيكون الارادة معتبرا فيه خلافا لما قاله الاشاعرة
قد قيل الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب خلافا لجمهور الاصوليين
فانهم ذهبوا الى انه للاباحة فان رفع الحظر اول ما يلزم منه الاباحة واما
المص فقد اختار ان الامر المذكور للوجوب لقوله لوجود المقتضي وهو ان
حقيقة الامر الوجوب وانتفاء ما يصلح للمانعية اي انتفاء ما ينفيه ما يصلح
للمانعية بزعم الخصم وهو الانتقال من الحظر في شرح العضدي لنا غلبته في الاباحة

في عرف الشرع مقدم على الوجوب الذي عليه اللغة وذلك لان الاباحة
هي السابقة الى الفهم في نحو قوله واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة
فانتشروا او كنت نهيتكم عن ادخار الاضاحي الا فادخروها انتهى
عبارته اقول دعوى ان السلف نقل على ان الامر منقول شرعي الى الاباحة مشكل بل هو مع
ان الامر في الشرع منقول عن الالزام بل قصد الالزام مطلقا كما قال صاحب
المفتاح الى الوجوب اول والنقل بل هو الظاهر قال في التلويح بعد ما قال
في جواب سؤال ان الامر مجاز في الايجاب حقيقة شرعية فيه اذ
لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول حقيقة الامر بحسب
اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه يطلب وجود
الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه
من العباد لا يستلزم الوجود ويجوز تخلف مطلوبهم عن الطلب
فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته
جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق
تاركه الذم والعقاب لا بمعنى اراده وجود الفعل والا لما دل بعضها على
العاصي ولقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة الارادة
المامور به بل الطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل
المامور في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها ولا قائل بالفرق بين اوامره
تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات
لغوية انتهى كلامه والتحقيق ان لفظ الامر مثل اضرب موضوع لغة لطلب
الفعل مع عدم رخصة الترك فاذا استعمله الشارع دل على طلب
الفعل وعدم رخصة الترك وهذا معنى الوجوب الشرعي الا ان كل صيغة

يقصد بها الالزام يستلزم الوجوب الشرعي وفي انه مع بعضها اورد بناء
على قولهم الامر للوجوب ثم ان الظاهر ان البحث في هذه المسئلة
ان الامر بعد التحريم مجاز في الاباحة بقرينة التحريم السابق اذ لا معنى
الوضع لفظ شرطا ان يكون مع لفظ اخر لمعنى فانه اذا قيل لشخص لا تترك
الصلوة ثم قيل اترك لا يدل على وجوب الترك لكن يكون في تلخيص
هذا البحث ان الامر قد يكون لقرينة معه وهي وقوعه بعد الحظر للاباحة
ولا منازعة لاحد في ان الامر يكون للاباحة في الجملة الا ان يقال المسئلة
هي ان كل امر وقع بعد الحظر فهو للاباحة وهذه مسئلة نافعة ثم ان هذا الحكم
يجري في النهي بعد الوجوب قال في المحصول القائلون بان الامر بعد الحظر للاباحة
اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب فمنهم من طرد القياس فقال انه
للاباحة ومنهم من قال لا بل التقدم الوجوب المتقدم على النهي يفيد التحريم والمصنف
اختار فيهما بعد ان الامر الناسخ للوجوب يفيد الجواز كما اختاره صاحب
المحصول وهو عجيب وذهب بعض الاصوليين الى انه اذا علق الامر بزوال علة
عروض النهي كان كما قبل النهي فان كان قبل النهي حكم اخر بقي والا فللاباحة
والمصنف اختار ان الامر بعد الحظر للوجوب كما ذكره ودليل المانع بان الحرمة
ضد الاباحة فاذا ارتفع الحرمة بقي الاباحة مردود لعدم وجود الاحكام في القضاء
فلا يكون الضدية علة الانتقال لانها مشتركة وفيه ان الضد لا يشتمل على اجزاء
كامتناع الطرف الاخر او موجبه واذا طلق فاصطلاد وامعارض مثل
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين يعني الدليل الذي اقمنا على المطلوب
فهو تام في اثبات المطلوب والاية التي استدل بها معارض بمثلها فان
تساقطا بقي دليلنا سالما عن المعارض وفيه ان الخصم يدعي العلية في الانتقال
فسقطا

كما مر ومع تعارض انه لا ينفع في اثبات المطلوب البحث الثاني الحق ان الامر
يدل على طلب الماهية من غير شعور بعلم بوحدة ولا تكرار لان مفاد الفعل المفرد
المعتبر فلا يكون للوحدة ولا للتكرار فان جزم ذلك يكون بلفظ اخر كما
في الاصل وهذا وقيل كل يوم لا ستعماله فيهما في الوحدة والتكرار اي
فيما يصدق عليهما والاشتراك اللفظي والمجاز خلاف الاصل فبطل
قول ابي اسحق الاسفرايني حيث قال ان الامر للتكرار وقول كثير
من الاصوليين الذين قالوا الكابي الحسين انه للمرة ولا يحتمل التكرار
وكذا قول من قال بالوقف بمعنى لا ندري انه للوحدة او للتكرار
ولا استلزام كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها لان الامر اذا كان
للتكرار يستغرق اوقات المكلف فلا يبقى للاوامر السابقة وقت
يعمل بها فيه الامر اذا كان بالحج لا ينسخ الصلوة والصوم فان الامر
الى الحج يمكن منه اداء الصلوة والصوم المنذور وامثالهما والتكرار
لا يستلزم الاستيعاب وايضا النسخ موقوف على التنافي وعلى تقدير تسليم الاستيعاب
يكون ابطالا لا نسخا بل هو ابسط مما يتعلق بذلك سوالا وجوابا في
باب النسخ وبقوله العدل يقال افعل مرة او دائما من غير تكرار
في الدوام على قول من يقول انه للدوام وكذا في المرة على قول
من يقول انه للمرة ولا تعين اي لو كان للتكرار لناقضه المرة
ولو كان للمرة لناقضه الدوام وعليك ان يقال ان النزاع بين من قال
ان الامر للمرة وبين من قال انه لا يفيد المرة والتكرار لفظي فان
دلالة مادة الفعل على التكرار والمرة معلومة الانتفاء ولهذا يحصل
الامتثال بالاتيان بها ولا يتقيد باحدهما دون الاخر ولذلك يبرأ بالمرة

الواحدة لا لانها يدل على المرة الواحدة بخصوصها وكيف لا والمرة
والتكرار من صفات الفعل كالكثرة والقلة فكما لا يفهم القليل والكثير
لا يفهم المكرر وغير المكرر ومن قال ان المرة يفهم من الفعل اراد انه لما لم يمكن
ادخال حقيقة الفعل باقل من المرة الواحدة فصارت المرة الواحدة
من ضرورات الاتيان بالمأمور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا
الوجه قال صاحب المحصول الامر لا دلالة فيه على المرة ولا على التكرار بل على
طلب الماهية من حيث هي هي الا انه لا يمكن ادخال تلك الماهية باقل من
المرة ولا على التكرار الواحدة فصارت المرة الواحدة من ضرورات
الاتيان بالمأمور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه
احتجوا بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر اي النهي طلب فعل كالامر
بلا تفرقة بينهما عند اهل اللغة الا في ان الامر طلب فعل غير كف والنهي
طلب الكف فلما تحقق التكرار في النهي لدوام الكف لزم في الامر ايضا لعدم
التفرقة بينهما والجواب المنع من الصغرى اي لا نم ان التكرار لازم للنهي
ولو سلم لا نم عدم الفرق لان الانتهاء ممكن اي كف النفس دائما بخلاف
الفعل والى هذا اشار المص بقوله وبالفرق فان الانتهاء ممكن دائما بخلاف
الفعل اي لا نم الكبرى قوله لعدم التفرقة فلنا منعهم للفرق الظاهر بين الامر والنهي واول
الانتهاء هو الكف وهو غير ممكن دائما كما في قولنا اكنف والجواب الاول
اولى احتج السيد المرتضى علم الهدى رحمه الله عليه على الاشتراك اي اشتراك الامر
بين التكرار والمرة بحسن الاستفهام مثلا اذا سمعنا من الشارع صم لنا
ان نسأل ايكون دائما او في بعض الاوقات وهذا الاستفهام قرينة التحول
وكذا الاستعمال فان السيد اذا اعطى لعبده مبلغا كليا فقال تصدق فانه لم يتكرر

فيكون التكرار مشتركا وهما عنه دالين على مطلوبه اي الاستفهام والاستعمال
لا بد لان على الاشتراك لان الاستفهام يتصور على تقدير المجاز وكذا الاستعمال
على ما سيأتي قال المص قدس سره في المقصد الرابع من هذا الكتاب في بحث العام
والخاص ان السيد المرتضى احتج على اشتراك صيغ العموم بين العام والخاص بحسن
حسن الاستعمال والاستفهام والجواب ان الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح
الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام قد يحسن لاجل كون اللفظ مشتركا بل يحقق
ارادة الحقيقة دون المجاز اعلم ان قول من يقول ان الامر لا يدل على الوحدة
والتكرار بل وضع للماهية من غير شعور بالكثرة كما قال المص هو عين ما قال السيد المرتضى
فان الاشتراك المعنوي هو عين القول بان الامر لطلب ماهية الفعل البحث
الثالث الامر المعلق على شرط نحو ان كان زانيا فارجمه او صفة نحو
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يتكرر بتكرره كما قال في المحصول
القائلون بان الامر المطلق لا يفيد التكرار منهم من قال بانه ههنا يفيد التكرار
ومنهم من قال لا يفيده والمختار انه لا يفيده من جهة اللفظ لوجوه احدها
ان السيد اذا قال لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لا يعقل منه التكرار
ثانيها انه لو قال لعبده لو دخلت الدار انت حر لا يتكرر العتق بتكرار
دخول الدار ثالثها اجمع العلماء على ان الخبر المعلق على الشرط كقولنا
زيد سيدخل الدار لو دخلها عمرو فدخلها زيد بعد صادق وان لم يتكرر
دخول زيد عند دخول عمرو فوجب في هذه الصورة كذلك والجامع دفع
ضرر اي حصل من التكليف بالتكرر ورابعها ان اللفظ الصورة
صورتا واحدة لانه يصح تقسيم ذلك الى القسمين والمشترك بين القسمين لا
اشعار له بواحد منهما بخصوصه فاذن تعلق الشيء على الشيء لا يدل على تكرر ذلك

التعليق المقام الثاني في انه يتعدد حكمه بورود الامر بالقياس مثل ان يعلل عليه
ان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجمه يدل على ان الله تعالى جعل
الزنا علة لوجوب الرجم ومتى كان كذلك لزم تكرر الحكم عند تكرر الصفة
لانا اذا علمنا او ظننا ان الشارع جعل شيئا علة الحكم كالزنا فح
يلزم عندنا من تكرر ذلك الشيء تكرر ذلك الحكم باجماع القايسين
وهذا القياس انما يصح اذا كان الشارع جعل شيئا علة الحكم بخلاف
العباد وهذا التكرار + بالحقيقة من القياس وعلى هذا الظاهر ان لا تنافي
بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب المنقول من الاصوليين ان الامر
لا يفيد التكرار وذلك لانهم عنوا به ان اللفظ لا يفيد الا ظن العلية
فاذا انضم اليه القياس حصل افادة التكرار فلا منافاة بين هذا المذهب
وبين ما قالوه الا مع العلية اي لا يفيد التكرار الا في محل علم او ظن
العلية فيما جعل الشارع شيئا علة الحكم لا العباد نحو اذا دخلت
السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار بل مع ارادة عدم التكرار
فيكون للمرة كما انه اذا علمت او ظننت العلية يكون بالانضمام للتكرار
ولعل السيد الشريف كالمرتضى علم الهدى رح ذهب الى الاشتراك لهذا
وكذا قوله اعطه درهما ان دخل دارك ولان التعليق اعم منه
من التعليق بعدم الوحدة والتكرار اذ المقتضى اعم من قسميه ولا دلالة
للعام على شيء من جزئياته بمجرد اللفظ وذلك لا ينافي دلالته
بضم شيء اخر كالقياس كما اشار المص بقوله ومع العلية والعلم
بها او الظن يثبت العموم والتكرار لوجوب وجود المعلول
مثل الرجم عند العلة مثل الزنا للقياس الذي ذكرنا البحث الرابع
بوجوده

الحق ان الامر لا يفيد الفور ولا التراخي في المحصول قالت الحنفية انه
يفيد الفور وذهب صاحب المفتاح انه للفور كان النداء والاستفهام
للفور باجماع اهل اللغة وقال قوم انه يفيد التراخي وقالت الواقفية انه
مشترك بين الفور والتراخي لاستعماله فيهما اي الفور كقوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام والتراخي مثل قوله فاقتلوا المشركين والاشتراك
اللفظي على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك كما ان الامر يتحقق
مع الوحدة والتكرار كذلك يتحقق مع الفور والتراخي فجعل هذا القدر المشترك
والانكار ذلك من اكثر الاصوليين بعدهم ان المص استدل بان دفع
الضرر المظنون واجب على ان الامر وكذا يمكن الاستدلال على
ان الامر للفور والذي يقوي ان الامر اذا تجرد عن قراين التراخي
يكون للفور ويشعر بذلك قول المص حيث قال احتجوا انه ذم ابليس
ترك السجود في الحال وقال القاضي مقتضى الفور انما الفعل في الحال او العزم
على الفعل في ثاني الحال في المفتاح وشرح السيد قدس سره ان النوع
في الامر والنهي انهما اذا تجردا عن القرينة اقتضيا الاتيان بالفعل في اقرب
اوقات الامكان بحيث عقب ورودهما فعلى هذا احق قوله هذا لو كان
الشارع لمن هو في سمرقند في ذي القعدة حج يكون الذي ياتي به في السنة التي تليه
بعد مضي ثلثة عشر شهرا قضاء فعلى هذا العاصي منهم من الفور الحال وما يليه
والذي يفهم من المفتاح وشرحه انه اعم من ذلك واتفق على ما قال صاحب المفتاح
يكون مفاد الامر الاعم من الحال والاستقبال فلا بد الامر على احد الازمنة بخصوصه
مع اجماعهم على ان الافعال يدل على احد الازمنة الثلاثة في الشرح العضدي
روي عن الشافعي ان الامر لا يدل على الفور ولا على التراخي بل مطلق الفعل

وايضا حصل كان مجازا وهذا هو الصحيح اقول الامر لا بد وان يدل على الاستقبال
او الحال بحسب وضعه فدعوى انه يدل على مطلق الفعل من غير افهام
الحال والاستقبال عجيب ولقبوله التقييد بكل منهما اي الفور و
التراخي نحو اضرب الآن الآن واضرب غدا من غير تكرار فلو كان
للفور يكون الآن تكرارا ولو كان للتراخي يكون غدا مكررا
ولا نقض فانه لو كان للفور يكون غدا مناقضا ولو كان للتراخي
يكون الآن نقضا ولان المراد من الامر ادخال المصدر في الوجود
وهو شامل للقسمين الفور والتراخي وكذا الوجوب والندب والمرة
والتكرار كالخبر اي كما ان الخبر وهو يضرب يحتمل
الحال والاستقبال فكذا الامر والاشتراك في يضرب لفظي كما
صرحوا وايضا الفعل يخالف بعضها بعضا في كثير من الاحوال فلا قياس
احدهما بالآخر واثبات اللغة بالقياس باطل وفيه ان المص يقول انه
كما سيجي على ان الدليل يفيد عموم اللفظ باعتبار المادة وكلامنا
في الصيغة واعلم ان علماء العربية اجمعوا على ان المضارع يدل على الحال
والاستقبال اما بالاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز فجعله من قبيل
الاشتراك المعنوي غلط وقول المص الاشتراك اللفظي على خلاف
الاصل غير صحيح هنا اذ جمهور اهل العربية على اشتراك الفعل المضارع
بين الحال والاستقبال وامر المعتمد بالآن وغدا اسهل فانه قرينة
المراد وتاكيد في الشرح العضدي ان الامر فيه دلالة على الاستقبال
قطعا فلا يمكن توجيهه الى الحال لان الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال
اما مطلقا واما الى الاقرب في الحال وكلاهما محتمل فلا يصار اليه الا

الدليل

اقول ه

واقول ه

واقول ه

الدليل مرادا اهل العربية من الحال الزمان المركب من الماضي
والمستقبل وبالمستقبل ما بعده من الازمنة وما يستفاد من
ظاهر الكلام يكون معنى آخر للحال والاستقبال غير ما فهمه
اهل العربية ولعل هذا القايل يقول ان الامر للاستقبال
لا للحال ويمكن حمل النزاع لفظيا احتجوا بذم ابليس على ترك
السجود في الحال حيث قال ما منعك ان تسجد اذ امرتك وهذا
ذم على ترك المبادرة فدل على انه للفور والا لم يتوجه الذم
عليه وكان له ان يقول انك ما امرتني بالفور وسوف اسجد
كذا في الشرح العضدي اقول على مذهب الاشاعرة ليس مجال
هذه المناظرة لان الله تعالى لا يسئل عما يفعل ولو فعل شيئا بان
يعذب سيد الانبياء في النار ويدخل الشيطان في الجنة وبقوله
سارعوا الى مغفرة والمراد سببها اتفاقا وهو فعل المامور به فيجب
المسارعة فيكون الامر فوريا فاستبقوا الخيرات وفعل المامور
به من الخيرات فيجب الاستباق وانما يتحقق الاستباق بفعل المامور
على الفور اعلم ان الامر بالمسارعة يشعر بانه لا يكفي مجرد الاوامر
الدالة على طلب الفعل في الفورية بل لا بد من امر سارعوا ايضا ولان
المتاخر ان كان الى غاية معينة غير معينة او مبينة او غير معينة اي لو لم
يكن الامر للفور لاخ اما ان يكون المتاخر الى غاية معينة او يكون
الى غاية غير معينة والاول اما ان يكون مع بيان الانتهاء او لا فالا
اربعة على تقدير تحقق الغاية اما معينة او لا وعلى تقدير احتمال عدم
الغاية يكون الاحتمالات خمسة الاربعة المذكورة واحتمال ان لا يكون

احتمالات

للتأخير غاية الى آخر زمنه الامكان فان كان الى غير معينة وهو الاحتمال الثاني او معينة غير مبينة وهو الاحتمال الثاني من الشق الاول لزم تكليف ما لا يطاق اذا جهل بالغاية يستلزم التكليف بالمحال وان جاز واما حرج عن كونه واجبا اي لو لم يكن له غاية اصلا فلم يكن واجبا لانه جاز تركه في كل وقت وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان وهو باطل لعدم معرفة البيان منه اذ لو بيل ايماكم فيها لم يكن الغاية معلوما فلا يثبت الفور في جميع الاوامر كما هو المط فان الامر بقضاء رمضان الى رمضان اخر واداء صلوة الظهر لا يوجب الى وقت العصر المصنوع والجواب على اصله فورية الامر ان ابليس استحق الذم بتركه وعده مسندا على ترك السجود مستدلا بان آدم مخلوق من الطين وهو من النار والمسجود الاشرف لغير الاشرف غير جائز والمص اشار الى ما قلنا بقوله لا بعزم الفعل ولان الامر هنا للفور لقرينة والنزاع ليس في ان الامر لا يكون اصلا للفور بل اذا لم يكن قرينة التأخير والفور يكون للفور وانما قلنا ان السجود للفور لقوله تعالى فقعوا له ساجدين في الشرح العضدي ان هذا امر مقيد بوقت معين ولم يوجد في الوقت المذكور بدليل قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فالمثال المذكور ليس من البحث وهذا احسن من كلام المص لان المص سلم الفورية ويمكن ارجاع كلام المص الى هذا او المسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد ما يقتضيها وليس فيما يدل على ان المقتضي لطلب المغفرة هو الاتيان بالفعل لان المقتضي للمسارعة اعم وهذا معنى قوله وليس الآية دالة على الفورية ولو ثبت

الآية

الآية على الفورية لاستفيدت الفورية من خارج ولم يلزم دلالة نفس الامر على الفورية المدعى ان حملنا على فورية الامر من غير نظر الى انها مدلول الصيغة مثبت المدعى بذلك ومن مسئلة ضرورية الا انه في الشرح العضدي ان الامر في سارعوا محمول على الافضلية لا على وجوب المسارعة والا لوجب الفور فلم يكن مسارعة واستباقا لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق او لا يقال لمن امره الشارع بقوله صم غدا فصام انه سارع اليه او استبق بتصور المسارعة في المضيق بالتعجيل في الاسباب مثل رفع الجنابة والتوجه الى النية وامثال ذلك والتأخير يجوز الى غاية يغلب معها الظن بالتلف فلا يكون الغاية مجهولة فلا يلزم التكليف بالمحال كما لو قال الشارع للمكلف اي وقت شئت افعل فانه يجب على المكلف فعله اذا غلب على ظنه التلف وكقضاء الواجب مثل قضاء الصلوة الفائتة اذا لم يتعين وقته والنذر المطلق كمن نذر ان يصوم يوما في عمره في الشرح العضدي يمكن الجواب بانا نختار ان التكليف الى وقت كذا اعني معين فلا يلزم توقيت الوقت او التكليف بالمحال اذ للمكلف بان يتخلص بان يمتثل الامر بالمبادرة فخلاصة كلام المستدل ان التكليف بالفعل في غرض معين يجب منه معرفته والمبدأ او المنتهى والا يكون تعيين الغرض لغوا ويكون التكليف في الوجه المذكور باعتبار الانتهاء تكليفا بالمحال الا انه لا يقدر ان يتخلص بالمبادرة البحث الى ان الفصل الامر المعلق بكلمة ان لم يلزم عدم المعلق عند عدم الشرط الاصول الامر المعلق والخبر المعلق على شيء بكلمة ان عدم ذلك الشيء والخلاف فيه مع الاصحاب الى م واكثر المعتزلة لنا وجهان الاول قوله تعالى ومن لم يستطع منكم

ان حرف الشرط والشرط مما ينفي الحكم عند انتفائه فيلزم ان يكون المعلق
بهذا الحرف منتفيا عند انتفاء المعلق عليه الثاني ما روي ان يعلى
بن امية سال عمر بن الخطاب فقال ما لنا نقصر وقد امنا فقال عجبت
مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولولم يفهم ان المعلق على الشيء بكلمة
ان عدم عند عدم ذلك الشيء لم يكن لذلك التعجب معنى والمص اشار الى
الدليل الاول بقوله لانه اي الشرط ليس علة وجوده اي سببا لوجود
الشيء المعلق ولا مستلزما اي كما انه ليس سببا لوجوده ليس مستلزما لوجوده
فلو لم يستلزم العدم اي لو لم يستلزم عدم الشرط العدم اي عدم الامر
المعلق خرج ما سمي شرطا عن كونه شرطا فيه انه يحتمل ان يكون العدم
علة العدم ويمكن ان يقال ترك هذا البطلانه ثم ان عبارة المحصول
صريحة على ان المشروط ينتفي بانتفاء الشرط لكن حمل الشرط على الشرط النحوي
وهو غير مستقيم والمص غير دليل المحصول الى ما قال لانه ان قلنا ان
كان هذا انسانا فهو ابن له لا يصح دعوى الكلية وكذا في قولنا ان كان
النهار موجودا فالشمس طالعة ولا يصح ان يقال ان كان الوضوء متحققا
فالصلوة متحققة فينبغي ان يكون الشرط ما باعتبار استلزام الانتفاء كلام
المص والمحصول كلاهما منظور فيه لان مدخول كلمة ان لا يلزم ان يكون
شرطا بالمعنى المرادف المستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط كما في قولنا ان كانت
النهار موجودة فالحرارة موجودة وانتفاء الشرط قد يتحقق من عدم دخول
كلمة ان عليه كالوضوء فانه لا يصح ان يقال ان كان الوضوء متحققا
كان الصلوة متحققة الا ان يقال نظرا الى الغالب ان الشرط يطلق على ما
علق عليه المشروط حتى يكون مستلزما لوجوده كالمعلقات الشرعية على ما
في شرح العضدي والا جاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء اي ان لم يكن
استلزام عدم الشرط لعدم المشروط معتبرا في كون الشيء شرطا بل فرض عدم
علية الوجود والاستلزام في جانب الوجود لجاز ان يكون اللازم شرطا
للملزوم كما في قولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة ويلزم من عدم
عدمه مع انه لا يسميه الاصوليون شرطا وايضا يمكن اعتبار الاعم من استلزام
العدم فلا يلزم المحذور واشار المص الى الدليل الثاني المذكور في المحصول
بقوله ولان يعلى بن امية سال عن سبب القصر كما مر تفصيله وقوله واقره
النبي عليه السلام لا دخل له في الاستدلال الا انه ذكر تبعا فهو اشارة الى قوله
صدقة تصدق بها عليكم فاقبلوا الخ ويمكن ان يقال قول المص واقره النبي
صلى الله عليه وآله ليكون عدم انتفاء الشرط بانتفائه والمشروط بواسطة
تقرير النبي صلى الله عليه وآله فيكون تاويل الآية للضرورة فلا يبطل
الاستدلال قوله واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا سبعين مرة ليس فيه الامر
صريحا او لا ولقوله عليه السلام والله لازيدن على السبعين عقيب ان
تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله في المحصول المسئلة الثالثة في ان
الامر المقيد بعدد هل يدل على حكم ما زاد او نقص عنه ام لا اما في
جانب الزيادة فمتى كان العدد الناقص علة لعدم امر امتنع ثبوت
ذلك الامر في العدد الزائد مثاله لو حظر الله جلد الزاني مائة يكون
الزائد محظورا لان المائة موجود في الزائد ولو قال اذا بلغ الماء
قلتين لم يحمل خبثا فجعل القلتين علة لاندفاع حكم النجاسة مستلزم لعلية الزائد

المتعارف

اقول

انتفاؤه م

عليه

عليهما على الاولى اما اذا كان العدد الناقص موصوفا بحكم لم يجب ان
يكون الزايد موصوفا بذلك الحكم لانه لا يلزم من كون عدد مباحا او
واجبا ان يكون الزايد عليه مباحا او واجبا فى جانب النقصان
فالحكم اما ان يكون اباحة او ايجابا او حظرا فان كان اباحة لاح
ما دون ذلك العدد اما ان يكون داخلا تحت ذلك العدد على كل حال
او لا يدخل تحته على كل حال او يدخل تارة ولا يدخل اخرى مثال الاول
ان يبيح الله جلد الزانى مائة فانه يستلزم اباحة الخمسين مثال الثانى ان
يبيح لنا الحكم بشهادة شاهدين فانه لا يدل على اباحة الحكم بشهادة واحد
مثال الثالث ان يبيح لنا استعمال القلتين اذا وقعت فيهما
النجاسة فانه يستلزم اباحة القلة الداخلة فى القلتين المذكورتين
ولا يستلزم اباحة القلة المنفردة التى وردت عليها النجاسة واما
اذا حظر الله تعالى عددا مخصوصا فانه يختلف ايضا فانه اذا حظر
استعمال القلة التى وردت عليها النجاسة يستلزم حظر استعمال نصف
القلة كذلك اما اذا حظر جلد الزانى مائة لا يستلزم حظر الخمسين
~~واما اذا اوجب الله تعالى عددا يكون الناقص واجبا ايضا كوجوب~~
~~جلد الزانى فانه لا يستلزم حظر الخمسين~~ واما اذا اوجب الله تعالى عددا
يكون الناقص واجبا ايضا كوجوب جلد الزانى مائة فانه يستلزم
وجوب الخمسين فثبت ان قصر الحكم على عدد لا يدل على نفى ما زاد او
نقص الا بدليل منفصل واحتج المخالف بالسنة والاجماع اما السنة
فهى ان الله تعالى لما قال ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال
عليه السلم والله لازيدن على السبعين بناء على ان الحكم ينتفى عن الزيادة

واما الاجماع فلان الامة اجمعوا على ان جلد القاذف لا يزيد على الثمانين
والجواب عن الاول ان تعليق الحكم على السبعين كما لا ينفيه عن الزائد فكذا لا يوجبه
فلعله صلى الله عليه وآله جوز المغفرة لو زاد على السبعين فلذا قال ما قال
وعن الثانى ان ذلك النفى بناء على البقاء على الاصل واعلم انما تركنا هذا
المبحث الطويل لكثرة طائله ولفائدة اخرى ان المص اخذ اكثر كتابه
هذا من المحصول كما ان صاحب المحصول اخذ محصوله من كتاب المستصفى للغزالى
والمستصفى من المعتمد لابى الحسين البصرى فكانه مهذبه فلهذا سمى كتابه
التهذيب وحكايته قوله تعالى ان تستغفر لهم الاية انما جعل دليلا
لمسئلة اخرى غير ما وقع دليلا له هنا واجيب عنه فى المحصول كما مر
كذا اجاب المص فى النهاية فكيف يجعل المص هذا دليلا فكانه وقع
فى نسخة الاصل سهوا واشتهر وايضا الاية المذكورة لا دخل لها فى المبحث
الذى كنا فيه لانه لا يدل على ان الامر المعلق بان يرجع حين انتفاء الشرط
كما لا يخفى الا ان يحمل الكلام فى الامر وما فى حكمه من الخبر المعلق كما ذكره اولى
فى المحصول وان اكتفى ثانيا فى المسئلة الثانية بالامر وحده فلا يتوجه
ان الامر الذى كلامنا فيه يكون حقيقة فى معناه وقوله تعالى استغفر
او لا تستغفر الامر فيه للتخيير لا للوجوب وايضا ليس فيه تعليق احتجوا بانه لو كان
قيام غيره مقامه احتج القائلون بان انتفاءه مدخول كلمة ان لا يستلزم انتفاء
جزائه لجواز ان يكون مقام الشرط شرطا اخر وملخصه جواز ان يكون اللازم
اعم من ملزومه مثل الحرارة بالنسبة الى النار والشمس فاذا قلت ان كانت
الشمس طالعة فالحرارة متحققة لا يلزم من عدم طلوع الشمس انتفاء الحرارة
لوجود النار مقام الشمس وكذا فى قولك لعبدك انت حر ان دخلت مكة

فانه يلزم على ان يعتق بدخول المدينة ... على النفاذ ان اردت فكما هو ... والاكرموا

فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع عدم ارادة التحصن تحريره انه
لو كان يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط للزم منه انتفاء ارادة
التحصن جواز اكراه البغاء وقال المص ذاهبا الى ان مدخول الشرط
اي ان بالمعنى المعتبر عند المتكلمين ان الشرط هو عموم اللازم عن
ملزومه احدهما لا بعينه اي الامر الكلي الشامل لكل واحد من
الملزومات المذكورة صريحا وما اقيم مقامه بحيث يساوي الملزوم اللازم
او يعمه والشرط عند النحويين هو مدخول ان بخصوصه وكذا عند المنطقيين
على ما قالوا في القضية الشرطية حيث قالوا في القياس الاستثنائي ان وضع
المقدم لا ينتج رفع الثاني ولو كان الشرط لا بعينه لا ينتج رفع التالي الا
ان يقال الشرط شيء والمقدم شيء اخر بعم الشرط الذي اعتبره المتكلمون شيء
اخر يمكن فيه ارادة المفهوم الكلي لما ذكرنا ومن من الاصوليين اشتبه عليهم
الشرط بالمعنى الذي اعتبره المتكلمون المستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط والشرط
الذي يقوله النحويون هو ما علق عليه الشيء وهو ملزوم غالبا وجزاؤه
لازم وشنع العلامة التفتازاني في شرح التلخيص على من قال بعلية
الشرط وقال ان هذا غلط نشأ من اشتراك اللفظ فان الشرط عند المتكلمين
بمعنى جزء العلة الخاص ويطلق على مدخول ان ونظايره فلم يفرقوا
وزعموا ان احدهما عين الاخر اي اهل الاصول لما رأوا ان الشرطية يحصل
غالبا فيما يتوقف عليه الجزاء حكموا فيما لا يظهر مدخول ان انه علة لجزائه
نظرا الى الغالب وليس مرادهم ان الشرط مدلوله ما يتوقف عليه كما
حسبه العلامة التفتازاني قال السيد قدس سره فيما علق على شرح
التلخيص في الكتب المعتبرة في الاصول ان كلمة ان قد غلب في السببية

فدلت

والجواب م

اقول م

اقول ح

فدلت على ترتب الثاني على الاول وانها تستعمل في الشرط
الذي جزء من العلة التامة فمستعبه الجزاء قطعا ولا يخفى ان
المتبادر من قولك ان ضربتني ضربتك ان الضرب الثاني مترتب
على الضرب الاول ويحصل جزما بعد حصوله لا انه موقوف عليه
وينعدم بانعدامه بدون ان يعين حصوله بعد حصوله كما هو مقتضى
معنى الشرط الاصطلاحي هذا كلام السيد نحوه وفيه ان معنى
ما ذكر في الكتب المعتبرة من الاصول اما استعمالها بمعنى ان ربط
غالبا ان مدخول ان سبب لما بعده اعني الجزاء منحصر بحكم باعتبار
الغالب ان مدخول الشرط سبب لجزائه على الوجه الخاص وذلك
لا ينافي لعدم السببية في بعض الموارد على ان قوله يحصل جزما بعد
حصوله ممنوع لقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لا يقتضي
تاخر الحيوانية عن الانسانية جزما وكذا يقال فيما لا يعلم بعضه ظاهر
ان ضربتني ضربتك لو لم تضربني لا اضربك ويمكن ان يحمل كلام
السيد على معنى اخر وايضا هذا بناء على الغالب اعلم ان مثل
ما قلنا في مدخول الشرط صورة عدم العلم بما فيه ان يقال في
مفهوم المخالف ونظايره تدبر والاية لا تكرهوا الاية يقتضي
تحريم الاكراه مع ارادة التحصن فيقتضي ان التحريم يتحقق في صورة ارادة
التحصن او في صورة غير التحصن لا يتحقق الحرمة ويمتنع عقلا فانه اذا
لم يكن التحصن يمتنع تحقق الاكراه فيمتنع عند عدم الارادة التحصن عن
كل فرد من الزنا وانما حملنا على ذلك فانه يمكن عدم التحصن
بان تكون المرأة زانية لكن لا تريد الزنا انما حملنا على ذلك فانه

ويمكن ح

اي عدم الارادة ح

قوله م

يمكن مع كل احد او لا ترتد جميع افراد الزنا لكن الظاهر من التحصن عدم ارادة
الزنا مطلقا ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم قد يكون للاباحة
وقد يكون للوجوب والندب والكراهة ويحتمل بتعميم الاباحة وقد يكون
لامتناع النهي عنه وهو الاكراه اذ يمتنع عقلا الاكراه فيما لم يردن التحصن
فان المراد بعدم ارادة التحصن ارادة الزنا وان كان عدم ارادة
التحصن اعم من ذلك يشير بذلك قوله فان مع ارادة البغاء الى حله
من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء ويمتنع الاكراه فلا يتصور
جواز الاكراه فلا يلزم اباحة الاكراه والذي يظهر لي في تفسير الاية والله
اعلم ان المراد في النكاح مع الاكراه وعبر عن النكاح على وجه الاكراه
بالبغاء تنفيرا عن النكاح بالاكراه فانه بغاء هذا اذا عم الفتيات من
البنات والاماء كما هو كلام الطبرسي في مجمع البيان ظاهر واذا كان
يكفي الاماء وكما هو كلام الكشاف والبيضاوي معناه لا تكرهوا الاماء
بالنكاح الى الغير واما حديث سبب النزول من اكراه تخص للاماء بالزنا
ان سلم تحققه فغير ضار لان خصوص السبب لا يقتضي خصوص الحكم
الا ان ههنا كلاما وهو ان الاماء لا يتحقق منهن النكاح بالاكراه
ثم ان استدلال الخصم لا يندفع بالجواب المذكور فان خلاصة سؤاله
هو ان انتفاء الشرط لا يستلزم انتفاء المشروط لان مضمون الاية
هو ان كانت فتياتكم يردن التحصن عن الزنا لا تكرهوهن على الزنا
فان كان مدخول ان يقتضي نفي الجزاء لنفي الشرط يلزم نفي عدم الاكراه
لنفي ارادة التحصن وغاية ما لزم هو عدم تحقق الاكراه اذ لم يردن
التحصن فيلزم عدم تحقق الاكراه اذ لم يردن التحصن فيلزم عدم تحقق الاكراه

الحرم

الحرم لا ان الاكراه غير حرام وبينهما فرقان وايضا عدم ارادة التحصن
لا يوجب امتناع الاكراه الا ان يراد بالامتناع عدم تحققه مع ارادة الزنا
وصاحب المحصول ذكر مع الاية المذكورة آية القصر وهو قوله تعالى ان خفتم
وكذا قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولم يجب الا عن الاية
الاولى والحق في هذه المسئلة ان الشرط النحوي لا يستلزم انتفاؤه
انتفاء المشروط الا ان يكون الشرط مساويا للمشروط او اعم كما زعم
المص او يحمل على ما حملنا من انه اذا لم يعلم مقتضيه يحمل عليه البحث الثاني
في تحقيق ان عدم الوصف المعلق به الحكم هل يوجب عدم الحكم ام لا ذهب
جمهور المعتزلة وابو حنيفة وابن سريج والقاضي ابو بكر والجويني الى انه
لا يوجب وذهب الاشعري والشافعي ومعظم فقهاء الشافعية
الى انه يوجب واختار المص الاول فقال الحق ان عدم الوصف
لا يقتضي عدم الامر المعلق به فان انتفاء وصف السائمة في مثل زكوا
عن الغنم السائمة لا يقتضي عدم الحكم لانتفاء الدلالات اما المطابقة
والتضمن فظاهر لان معنى زكوا عن الغنم ادوا زكوة الغنم المذكور وليس
معناه عدم اداء الزكوة عن المعلوفة لا صريحا ولا ضمنا وهو ظاهر
واما انتفاء الالتزام فلان ثبوت الحكم المعلق على الوصف يصدق مع
ثبوته عند عدم الوصف ومع عدم ثبوته فيما اذا كان الصورتان
المشتركتان تختص احديهما بالبيان دون الثانية لما ياتي ذكره اراده
معنى في اللفظ لا يلزم ان يكون مع احد الدلالات الثلاث والا
ينتقض بتعلق الحكم بالشرط كما ذهب اليه المص والظاهر كما اشار بانه
اذا لم يكن النقض معلوما يكون الظاهر مدخلية الوصف بحيث لو

الوصف

الحكم ولا يستلزم العام الشامل لما يتحقق مع الوصف ومع عدم الوصف
الخاص الذي عدم الاخر يستلزم عدم الحكم المعلق به وقول ابي عبيد بن
سلام في قوله عليه السلم لي الواجد اي مطل الغني عن اداء ما الحق الذي
يجب عليه اداؤه يحل ويجوز عقوبته اي حبسه ليؤدي الحق وكذا يحل
عرضه بالاذهاب في طلب الحق بالضرب مثلا وقبل المطل لاجور فان
حرمة عرض المومن كحرمة دمه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته
ولا عرضه مبني على اجتهاده اي قول ابي عبيد مبني على اجتهاده والامر
ان اجتهاده مبني على هذا الفهم اللغوي الان يراد اجتهاده في فهم
معنى اذا لم يستلزم انتفاؤه انتفاء الحكم يكون لغوا قال وفائدة

اللغة لانه نقل عن اهل اللغة ليعتمد على ما كان منظنة ان يعترض بانه ذكر الوصف حكم

التخصيص بذكر الوصف وكذا في الامر المعتد بالاسم اما للاهتمام
بالذكر كما اذا كان هذا القسم افضل كما اذا ابولغ في حفظه حرمة الجار او
لسبق بيانه كما اذا سال السائل عن السايمة او لسبق خطوره وذكر انما
متصور في حق غير الله فان الله عالم بالاشيا وعلى السوية او لحاجة السامع
كما اذا علم قبل ذلك حكما وبقي الحكم القسم الاخر مخصصة بالذكر
او ليستدل السامع على المسكوت عنه كما في قوله ولا تقل لهما اف فانه
يستدل على تحريم الضرب فيحصل له مرتبة الاجتهاد فيحصل له اجر الفقهاء
الذين يفضل مداد هم دماء الشهداء او لان بيان المسكوت عنه غير واجب
كما اذا راى العالم انه يجب عليه الامر بفعل موصوف بوصف او النهي عنه
ولا يجب عليه بيان غيره او للتنبيه بالنص فانه اذا ذكر كل حكم بعنوانه الخاص
يلزم التنصيص ولا يحتمل التخصيص باخراج ما هو المقصود كما اذا قيل صلوة
الظهر واجبة فانه اذا قيل الصلوة واجبة يحتمل اراده غير الظهر بارادة الوسطى او

لكن

حمل اي المسكوت عنه على الاصل كما لو قال لا زكوة في السايمة فان الاصل
عدم وجوب الزكوة لا في المعلوفة ولا في السايمة الا انه يحصل الاشتباه
في السايمة لانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة
فيها ارجح فتعرض لنفيه وترك عدم وجوب الزكوة في المعلوفة على الاصل
تذنيب ان كان الوصف الذي علق عليه الحكم علة للحكم لزم من نفيه
نفي الحكم تحقيقا للعلية المراد بالعلية السببية لا الموثرية نعم انهم يطلقون
العلل ويريدون الموثرات كما اشتهر ان علل الشرع موثرات لكن
كثيرا ما يقول الاصولي العلة ويريد بها السبب اذا ظهر هو لك فهذا فاعلم
انه اذا قيد الحكم بوصف يكون علة مستلزمة للمعلول او المعلول يستلزمه

واقول م

كالشرط يلزم من انتفائه انتفاء المعلول لا منه بحث فان فعل العبد يكون
فاعله العبد عند المعتزلة والشيعة فاذا زال علته المستلزمة والفاعل لا يلزم
عدم الفعل لامكان ارادة الله لتعالى الاترى ان الخط المشتمل على الكفر
والضلال مثل سب الانبياء عليهم السلم نعوذ بالله منه لا يمكن ان يقال على
مذهبهم ان فاعل الخط هو الله وانه شيء ولا شيء فاعله هو العبد وهذا
يبطل قاعدة لزوم بقاء الفاعل في بقاء الفعل تامل ولا يفيد التخصيص

في الحكم م

بالذكر التخصيص في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق تعالى زيادة
تاكيد في الرد على من يقول بان تعليق الحكم بالصفة يستلزم انتفاء الحكم
بانتفاء تلك الصفة فانه لا ينتقل ذهن السامع الى انه يجوز قتل الاولاد في غير
صورة الخشية المذكوره قال في المحصول الذين قالوا ان التخصيص بالصفة
يدل على نفي الحكم عما عداه اقروا بانه لا دلالة في قوله تعالى وان خفتم
شقاق بينهما فابعثوا حكما فان الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق فاذن

لاحتمال ان يكون سبب التخصيص بهذه العادة لم يغلب على الظن
ان سببيته نفي الحكم عما عدا ما قول بهذا الاقرار من القايلين المذكورين يويد
ما قلنا ان المراد ان ذكر الصفة فيما لم يظهر له سبب اخر يدل على انتفاء الحكم
كما اخترنا فلا يضر فهم الاقرار المذكور دليل لو يويدهم وايضا الآيات المذكوره
من باب تعلق الحكم بالشرط ولا في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا
حكما للتخصيص هنا في صورة الخلع للعادة لما قلنا ان الخلع لا يجري
غالبا بحسب العادة الا عند الشقاق وايضا تخصيص الحكم بوصف كان ثابتة
في جنس كالغنم لا يدل على نفيه اي نفي الحكم عما دار عنه الوصف في غير ذلك
الجنس كالبقر مثلا في المحصول تعلق الحكم على صفة في جنس كقوله عليه السلام
في سايمة الغنم زكوة ينتظمه نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه
في ساير الاجناس قال بعض الفقهاء والشافعية انه يقتضي نفي الزكوة عن
المعلوفة في ساير الاجناس لنا ان دليل الخطاب يقتضي النطق فلا تناول
النطق سايمة الغنم فدليله يقتضي معلوفة الغنم دون غيره ولعل هذا
ايضا قول من قال بدليل الخطاب البحث السابع الحكم المقيد بالغاية يدل
على مخالفة ما بعد الغاية له فان معنى صوموا الى الليل صوموا صوما
اخره الليل فلو وجب بعدها لم تكن اخرا يمكن ان يقال مثل هذا ما قال
المصنف ولا له مخالفة ما بعد الغاية ليس مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما الا يرى
ان قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
الذي معناه على هذا اسرى سيرا اخره المسجد الاقصى ولا يقتضي ان لا يكون
بعده اسراء فان الله اسراه الى السماء وكذا قولنا يا زيد سر الى الكوفة
ومنها الى البصرة قال الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز

له الانظار

له الافطار وكذا يقال المتحرك تحرك الى نصف المسافة ثم الى الثلث
وهكذا وليس معنى الى الانقطاع ويمكن ان يقال ان هذا ايضا حكم
صحيح فيما لا يظهر بعضه فان ظاهر الانتهاء اما مفهوم اللقب
فليس حجة عند الاكثر اسم شعر بمدح او ذم وليس المراد هنا ذلك
ليصح التمثيل بزيد وعيسى ومرا د مطلق اسم يدل على الشخص بخصوصه
وذهب الحنابلة في مثل قولهم عيسى رسول الله انه مفيد الحصر وقولنا
الله قديم انه مفيد حصر القدم في الله تعالى ووافقهم في ذلك ابو بكر
الدقاق وانكر اكثر فرق الاسلام ذلك ولعل القايلين ارادوا
ان مفهوم اللقب قد يكون حجة بمعونة المقام واستعمال العرف
والا دعوى العموم في غاية البطلان واستدلال المص على ان
هذا ابطل والا لزم الكفر في قولنا زيد موجود وحيث يفهم
حصر الوجود في زيد وكذا عيسى رسول الله حيث يفهم حصر الرسالة في
عيسى والاول يستلزم انكار وجوب الرب تعالى بل انكار
المحسوسات من السماء والارض والكتاب والسنة والشرع فيلزم
الكفر وانكار الحس والثاني يستلزم انكار نبوة الانبياء عليهم
السلام وانكار الرسل محمد انما يلزم لو لم يكن الحصر المستفاد
من اللقب اضافيا ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي زيد اي ليس صديقي
الا زيد والعالم بكر اي ليس العالم الا بكر والا اي لو لم يحمل على
الحصر لزم في الصورتين الاخبار بالاخص وهو زيد وبكر عن الاعم
وهو صديقي والعالم وهو غير لايق فان اللايق الاخبار عن الشخص
بالاعم مثل زيد صديقي وبكر عالم وان حمل على ان الاخبار عن العام بالخاص

مطلقا بطل فهو سهو لان الاخبار عن الاعم واقع ثم ان ههنا كلاما وهو ان النبي محمد لو دل على الحصر لكان انكارا لنبوة الانبياء وكان قولنا النبي لهذه الامة محمد لو دل على الحصر لكان انكار النبوة الانبياء ولكان قولنا النبي تكرارا وان حمل الحصر نقيد عليه في الجملة لا كليه قلنا مثله في مفهوم اللقب وكذا في الوصف والشرط ونظايره واذا كان العدد علة للحكم كان الزايد علة لاشتماله على العلة معناه ان العدد اذا كان علة من غير اشتراط عدم الزيادة يكون الزايد على العلة علة لان العلة متحققة في ضمنه وح لا ينتقض بصلوة الصبح فانها علة للقصور واذا زيد عليها ركعة بطل وايضا الاثنان علة لعدم الغروب واذا زيد عليه واحد ليس كذلك ولا يلزم من انتفاء اللاحق بامر كالغروب انتفاء الزايد به فان الزايد قد يصير زوجا فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلاثة ولا اباحة الاربع كما في الظهر لا يستلزم اباحة الزايد كالخمس واذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص من العدد المذكور ان وجب دخوله كاباحة الخمسين عند اباحة جلد مائة اعلم انه لا ريب ان دخول الناقص في الزايد لازم لكن المصنف اراد بقوله ان وجب ان لا يكون مثل الحكم بشاهد واحد فانه لا يدخل تحت الحكم بشاهدين وان وجب دخول الشاهد الواحد في الشاهدين لكن الحكم بالشاهد الواحد لا يدخل في الحكم بالشاهدين وفيه انه لا يحتاج الى ذكر الوجوب بل يكفي نفس الدخول الا انه اذا دخل يكون واجب الدخول ~~لانه اذا دخل يكون واجب~~ الدخول لانه جزء ويلزم دخول الجزء في الكل والمصنف اشار الى هذا بقوله وان لم يدخل حيث لم يقل وان لم يجب الدخول كالحكم بالشاهدين

لا يستلزم

ان

بلغ

حيث من قال بهنا لا يستلزم الحكم بالشاهد كما ان الحكم بزوجية الاثنين لا يستلزم الحكم بزوجية الواحد واذا حرم عدد فقد يكون تحريم الاقل منه اولى كما اذا منع من استعمال القلتين المتغيرين بالنجاسة يكون استعمال القلة المتغيرة على الاول وقد لا يكون كتحريم جلد الزاني من باكثر من مائة فانه لا يستلزم تحريم المائة فظهر ان تعلق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه وقد تمكنا عن المحصول فيما مضى ما بين شرح المقام البحث السابع الامر اي من يأمر الكل ان يعل كلام غيره بكلام الغير فيما يأمر دخل فيه اي في الحكم المستفاد لانه في الحقيقة ناقل للامر ان ساواه كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم لانه يدخل فيه الكل لانه خطاب مع المكلفين مطلقا ولهم باسرهم الا من يخصه الدليل وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه بان يقول فلان يأمركم بكذا والا فلا يدخل كما اذا قال فلان يأمركم بكذا في المحصول ذكر ابو الحسين البصري في هذا الباب تفصيلا لطيفا فقال هذا الباب يتضمن مسائل اوليها انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل وهو يريد ذلك الفعل وهو معلوم لا شبهة في امكانه وثانيها ان ذلك هل يسمى امرا والحق انه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر في الامر وذلك لا يتحقق الا من شخص ومن لا يعتبر الاستعلاء فله ان يقول ان الامر طلب الفعل بالقول من الغير فالم يوجد الغير والمغايرة لا يتحقق الامر ولو قال لا يمكن طلب الشخص الفعل من نفسه وسياتي ما يؤيده فلا يحتاج الى اخراجه بالتقييد بالاستعلاء والغير وثالثها ان ذلك هل يحسن ام لا والحق لا لان الفائدة من الامر اعلام الغير كونه طالبا ولا فائدة في اعلام نفسه ما في قلبه ورابعها هل اذا خاطب الانسان غيره بالامر يدخل فيه والحق انه ان نقل امر غيره بكلامه او بكلام ذلك الغير اما الاول فان كان متناولا له دخل الا

لم يدخل الامر باللام في قولهم لا ضرب لنضرب عدمن الامر حقيقة لكن
قال السيد الشريف قدس سره فيما علق منه على حواشي شرحه على المفتاح
في الفرق بين الاستفهام والامر في علمني وفهمني وعلمني زيدا انما
او هل زيدا انسان ان الامر طلب في نفس المعنى والاستفهام في
ذهن المتكلم ثم نقض بالامر باللام فاجاب بانه لا طلب فيه لو لا علم لعلم حقيقة
كما لا يخفى على ذي بصيرة بل هنالك عبارة الطلب لعلم ان العلم مما لا يد منه
وينبغي ان يحدث تحصيله كانه طلب منه ويحتمل ان يقال ان الامر المبحوث عنه
في الاصول هو الامر بالصيغة لا الشامل له ولا الامر باللام لكن يتوقى ان كثيرا
من الاحكام يستنبط من الامر باللام وليس في اطلاق حكم اخر من الخطاب والحسن
ايضا حقيقة الامر من المتكلم لنفسه لان فايدة الامر الاعلام ولا
فايدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه بل لا يمكن اعلام الرجل نفسه بما
في نفسه فلا يحسن قوله لا يحسن وهذه العبارة اخذها الشيخ من المحصول من كلام
ابي الحسن البحث التاسع الامران وكذا النهيان ان تخالفا وتضادا
بحيث لا يمكن الجمع بينهما كالامر بالصوم والافطار لشخص واحد في يوم
واحد وكالحكم بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة والى الكعبة بالنسبة
الى شخص يكون في مكان لا يمكن له الجمع في التوجه اليهما كان كالحكم
الثاني ناسخا للامر الاول وانما لم يجز ورود الامرين معا فان
هذا حج من الله بناء على اصل قاعدة التحسين والتقبيح العقليين والا وجبا
معا اي ان لم يتضادا ويمكن الجمع بينهما وجبا معا بناء على ان الامر للوجوب
كصل وصم سواء كان بين الامرين عطف او لا كصل صم هذا اذا لم يكن
الامران متراد فين او متساويين كثم واسترح وان تماثلا اي ان تماثل
او متقاربين هم

اعلم وافهم هم

ذهن

١٤٨

١٤٩

الثاني مثل ما يتناول الاول فان كان هناك عطف تغاير لان العطف
يقتضي المغايرة كما في قولك صل في هذا اليوم صلوة والا اي
وان لم يكن العطف ان امتنع ارادة التعدد عقلا كالقتل نحو اقتل زيدا او شرعا
كالعتق نحو اعتق عبدك هذا اعتق عبدك هذا فانه لا يتكرر العتق
شرعا او عادة كسقي الماء نحو اسقني اسقني اذ العادة تمنع من تكرار
السقي في حالة واحدة في الاكثر وحمل على التاكيد ان كان الثاني بلام العهد
مثلا اذا قال صل ركعتين صل الصلوة يتبادر منه الركعتان والا
اي ان لم يكن معرفا بلام العهد فاما ان يكون معرفا بلام الجنس او لا يكون
معرفا فالاقرب التعارض مثل صل الغداة ركعتين صل غداة ركعتين
وذلك بوجهين على ما قال صاحب المحصول الاول ان الامر يقتضي
الوجوب والفعل الاول وجب بالامر الاول فيستحيل وجوبه بالامر
الثاني لان تحصيل الحاصل محال فلو انصرف الامر الثاني الى الفعل
الاول لزم حصول ما يقتضي الوجوب من غير حصول الاثر وذلك
غير جائز فوجب صرفه الى فعل اخر الثاني انا لو صرفنا الامر الثاني
الى ما يتعلق به الامر الاول لكان الثاني تاكيدا ولو صرفنا الى غيره
لافاد فايدة زائدة واذا وقع التعارض بين ان يفيد الكلام
فائدة اصلية وبين ان يكون تاكيدا لا شك ان حمله على الاول اولى
والى الوجهين اشار المصنف بقوله لوجوب الاول بالامر الاول
وفايدة التاسيس اولى من التاكيد ويمكن حمل العبارة على دليل واحد
الوجه الاول من المحصول متعرض بنحو اسقني اسقني واقتل اقتل
زيدا الى غير ذلك ان قلت كلامنا فيما اذا كان الامر الثاني غير الاول

وصلاة هم

اقتل زيدا هم

قلت في مكون الكلام مصادرة نعم يصح ان يقال ان كلامنا
في صورة تحتمل للافادة والاعادة واما الاصل زيد الا يحتمل لذلك
واذا حمل كلام المصنف على وجه واحد لا يتوجه المناقشة المذكوره
وقد ناقش بان الامر ليس علة للوجوب بل كاشف عنه حجاً
واجاب بان الامر ارادة الفعل والارادة علة الوجوب بلا
ريب تامل وكذا لو كان الثاني مع فاء العطف نحو صل وكعتين
وصل ركعتين لاحتمال كون اللام لتعريف الطبيعة كما
يحتمل تعريف المعهود فلا رجح في اللام لتساوي احتمال العهد
والجنس مع ان العطف يقتضي التغاير فترجح جانب التغاير بالعطف
على ان الافادة خير من الاعادة وقد ناقش ان تعريف الجنس
هنا بعيد عن الفهم على ان الاصل براءة الذمة وعدم تعدد الواجب
فلا يتم تغاير المعطوف سالما عن المعارض تامل الفصل الثالث في
الوجوب يعد فيه مباحث وهو ان يكون المكلف مامورا باحد الامرين فصاعدا على
على البدل ولا ريب في وقوعه في الشرع كخصال الكفارة المرددة
بين الصيام والعتق والاطعام ومدور كلام المتكلمين والفقهاء
بين ثلثة اقوال الاول ان الكل واجب هو مذهب المعتزله
الثاني ان الواجب واحد لا بعينه وهو مذهب الفقهاء والاشاعرة
الثالث ان الواجب واحد بعينه عند الله غير معين عندنا وفي المحصول
المعتزله يتهمون الاشاعرة بهذا القول والاشاعرة يتهمونهم بهذا مع اتفاق
الفريقين على فساده والى الاقوال الثلاث اشار المصنف بقوله واختلف
في مقدره فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد

اربع الاول في الواجب المخير

لا بعينه وقيل انه معين عند الله غير معين عندنا من قال الجميع واجب وهو
المعتزله اراد ان كل واحد من الخصال يجب على المكلف بخصوصه بشرط
ترك الاخرين وليس الواجب احدها لا بعينه كما ذهب اليه
الفقهاء ان حفظ السقف يقتضي دعامة خاصا وهو دايما واحد شخص
لا الطبيعة الكلية ولا الشخص الواحد بعينه ومن قال ان الواجب
واحد لا بعينه كما ذهب اليه الفقهاء اراد ان الواجب هو الطبيعة
الكلية كما مر في تعريف الواجب ومن قال انه معين عند الله غير
معين عندنا كما ان الذاهب اليه كذلك عندنا في نكون المكلف
به مثلا الصلوة صم الله الاكل ايضا بلا حجة وهو قبيح وايضا
يلزم ان يكون الواجب على المكلف الصلوة وهو يا كل ويبرأ
ذمته الا ان يقال ذلك مثل الخطاء في الاجتهاد والحق ان
كل واحد منها واجب مخير فيه بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز
الاخلال بالجميع وايما فعل من كل واحد منها كان واجبا بالاصالة
لا بمعنى انه بدل عن الاخر وبمعنى انه ليس واجبا بخصوصه وتلخيص
الكلام ان الشارع عين بعض الافعال وامرنا بفعله وفي
بعضها جمع بين فعلين فصاعدا فقال ايهما اخترت بتعيين وجوبه
بخصوصه عليك وبعد الاختيار يصير متعينا كما عينه الشارع في
غير المخير وح يكون قولهم الامر للوجوب اعم من قصد الزام المامور مطلقا
او قصد الالزام بشرط مشية المكلف واذا جاز هذا فهو الحق اذ ظاهر
عبارات الشرع دالة على وجوب الخصال لا القدر المشترك ولهذا
استدل على الحقيقة بعدم الاستبعاد ولان انضمام ظواهر العبارات ملحوظ

فقال فانه لا استبعاد في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد
هذين بحيث لا يحل لك تركهما ولا اوجبتهما عليك واطلقت فافعل
ولا يستلزم ذلك وجوب الجمع ولا التخيير بدونه فقد يقال العصيان
غير لازم كما ان النزوع واجب على الكافر وكذا الايمان واجب فاذا
امن سقط عنه التكليف مع ان وجوبهما ليس موسعا ولا مخيرا نجوز
في الخصال وجوب الكل لكن سقط بفعل احدها ولا ايجاب واحد
معين عند الله لانه يعلم الاشياء على ما هي عليه وليس الواحد المعين
فلو تعين في علمه يكون جهلا تعالى عن ذلك فيتعين ان الواجب
في علمه اما القدر المشترك او كل واحد بشرط الارادة كما اشرنا
وانما قلنا ان الله تعالى لو علم وجوب واحد معين دون غيره
كان علمه جهلا لقول المص والتقدير ان الواجب لا يتعين واحد
منها عينا فلو علم الله ما لتعين يكون خلاف الواقع اذ التقدير عدم
التعيين والقائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد ما طلبنا في المحصول صح
واعلم انه لا خلاف في المعنى بين الفريقين لان المعتزلة قالوا بوجوب
الكل على البدلية وارادوا انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا
يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل واحد الى اختياره والفقهاء عنوا
بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا المعنى بعينه ولا يتحقق الخلاف
اصلا هذا كلام المحصول والمص اشار الى ما في المحصول بالاحتياط حيث قال
ان قصد صح والقول الذي قال بالواحد لا بعينه قصد وجوب الكلي
وان قال في الفرد اراد انه واجب لا لخصوصه ومن قال بوجوب
الجمع اراد ان الامر تعلق بالجمع بشرط تعليق مشيئة المكلف لا لاجل التعيين

فيشبه الفاعل بمنزلة النذر الموجب للفعل وبينهما فرقان في لا يصح
قول المص والا بطل اي وان لم يرد ما قلنا بطل قوله لان المخير
ان كان هو الواجب فقد وقع فيما فر منه لجزمه ان الكلي الذي
هو واجب ان كان هو الواجب المخير عاد الاشكال وهو ترك
الواجب والاثم بكل مخيرا لان القدر المشترك واجب بخصوصه
والتقدير خلافه اي فرض انه واجب مخير والجواب ان الواجب
المخير هو افراد الكلي باعتبار القدر المشترك وح لا اشكال اعلم ان
التخيير كما يتحقق في الواجب يتحقق في الندب فيما اذا نذر الانسان
احد الامرين ولم يتلفظ بالصيغة ندب الوفاء به وهو مندوب
مخير احتج المخالف للواجب المخير بان المكلف اذا فعل الجميع اي الخصال
المذكورة معا دفعة واحدة من غير تقدم وتاخر فان سقط الفرض
به لفعل الجميع دفعة كان الجميع واجبا وهو محال لانا فرضنا ان المجموع
ليس بواجب وان سقط في الصورة المذكوره الفرض بواحد
لا بعينه كان المعين وهو سقوط الفرض مستندا الى المطلق المبهم هذا
خلف اذ لا ابهام في الوجوب الخارجي فلا يصح استناد الامر الخارجي
الى امر غير متحقق في الخارج اذ المبهم لا يتحقق في الخارج انما الابهام
في الذهن فقط واذا امتنع وجود واحد غير معين في الخارج امتنع
الاتيان به واذا امتنع الاتيان به امتنع ان يكون الاتيان
به علة لسقوط الفرض الواقع في الخارج وان سقط الفرض في الصورة
المذكورة بكل واحد بان يكون كل واحد علة تامة للسقوط لزم اجتماع
العلل التامة اذ فرضنا ان اجتماع الكل دفعة واحدة على معلول واحد

وهو سقوط الغرض وقد برهن في الكلام على بطلانه ولهذا يلزم من
كفاية كل واحد عدم الاحتياج الى الاخر فيلزم على فرض كفاية كل
واحد الاستغناء عن الكل وهو باطل هذا تقرير كلام المصنف واذا
تقول الكلام المحصول فيه بحث من وجوه الاول انا نختار ان الكل في
صورة الاجتماع فرد للواجب المخير نعم لا يلزم الاتيان بالجميع ولا يجب
بخصوصه الثاني انا نختار ان كل واحد علة بشرط عدم الاجتماع
مع خصلة اخرى كما في عدم الكل فان كل عدم علة لعدم الكل بشرط
عدم تقدم عدم اخر ولا معيته فاذا تحقق معه يكون العلة هو المجموع
الثالث لا نم ان المعين لا يستند الى المطلق ان اريد به المهية
لا بشرط شيء وان اريد بالمطلق المهية الماخوذة بشرط عدم
التعين فلا نم لزومه على ان سقوط الغرض امر اعتباري يكفي فيه
الامر الذهني والجواب ان هذه اي خصال الكفارة معرفات لسقوط
الغرض ليس عللا حقيقة وهذا الجواب باختيار سقوط الغرض بكل واحد
ولا يلزم توارد العلل التامة لان كل واحد كاشف لا علة تامة
وقد اشرنا انه يصح اختيار ان الغرض يسقط بالجميع وكون الجميع
فردا للواجب المخير غير مضر وليس خلاف الغرض انما هو خلاف
الغرض ان يكون الكل واجبا بخصوصه ح لا يحتاج الى ان يجعل العلل
معرفات على ان جعل العلل معرفات في هذه الصورة مشكل
لان سقوط الغرض امر ممكن محتاج بعلة ولا شك ان عمل العبد
له مدخل في سقوطه بديهة فيلزم توارد العلل ولا منافي بين
ان يكون فعل العبد معرفا وان علة لسقوط الغرض واصح الاجوبة

القائلون بان الواجب واحد معين عند الله لا عندنا بان محل الواجب
المخير اي موصوفه وموضوعه ان كان هو الجميع لم يبرأ بدونه
فانه الجميع بخصوصه واجب ح ولا يتصور التخيير ايضا وان كان غير
معين وهو واحد لا على التعيين لزم حلول المعين وهو وصف
الوجوب بالتخيير في المطلق الذي هو غير معين وهو مح لان الحكم
بوصف الوجوب حكم ثابت معين والحكم الثابت المعين يقتضي
محلا معينا فتعين المعين وليس عندنا فهو عند الله تع والجواب
محل الوجوب كل واحد من خصال الكفارة الا ان وجوب كل
واحد ليس بخصوصها بل من حيث احدى وهو كونها بحيث لو ترك
الكل يلزم الاثم ولا يلزم اختيار الجميع الاتيع يمكن ان يقال الحق النظر
في الواجب المخير الى احد الافراد ويلزم وجوب الطبيعة المشتركة
بالتبع بخلاف الواجب المعين كالصلوة فان النظر فيها الى
الطبيعة ويلزم وجود فرد معين بالتبع والخطاء انما نشاء من
اختلاف الحيثيات اي لم يقع نظر المخالف الى الحيثية التي
هي مناط الجواب كما اشرنا بل وقع نظره الى حيثية هي مناط الاعتراض
فالحيثية التي هي مناط الجواب ان الكل المجموعي ليس باعتبار
كونه كلا مجموعيا واجب بل كل واحد باعتبار المعنى الذي ذكرنا
فلا يلزم عدم البراءة كما ذهب اليه المخالف اقول لنا ان نختار ان
الواجب احد الامور لا على التعيين قوله الحكم بالوجوب
امر معين مسلم لكن متعلقه احد الامور لا على التعيين وهو ظاهر
تذنيب يصح الامر بالشيئين بان يقال كل السمك فان لم تجد فالميتة

وعلى البدل كتزوج المرءة من كفوين وعلى التقديرين فالجمع اما
محرم او مباح او مندوب كما اشار اليه المص اما مع تحريم الجمع
اما في الترتيب فكأكل المباح الميتة واما في البدل فكما يفهم
من قول المص والتزوج من كفوين اي تزوج مرءة من كفوين
على البدلية او مع اباحته في الترتيب كالوضوء والتيمم وفي
البدل ستر العورة بثوبين اي بثوب بعد ثوب او مع
ندبه اما في صورة الترتيب فكخصال الكفارة في الفطر وفي صورة
البدل ككفارة الحنث بقي من الاحتمالات كراهة الجمع ووجوبه
ولم يتعرض المص وكذا صاحب المحصول لعله لقلة المثال في
المحصول النظر في الوجوب اما يتعلقه بالفعل او المباشر او الوقت
فباعتبار الاول يحصل التخيير والتعيين وباعتبار الثاني يحصل
العينية والكفاية وبالاعتبار الثالث يحصل التوسع والتضييق
فلما فرغ المص عن القسم الاول شرع في الثاني فقال البحث الثالث
في الواجب الموسع اعلم ان وقت اداء الواجب اما قاصر
عن ادايه او مساو او زايد والاول غير معقول الا ان يكون
المقصود وجوب القضاء والثاني واقع كثير والثالث هو
الموسع الى ذلك اشار المص بقوله مساواة الوقت للفعل
واقع كالصوم في اليوم وقصوره ممتنع عند من لا يجوز التكليف
بالمحال الا على ارادة القضاء كالطفل الذي بلغ وبقي من
الوقت مقدار ركعة وكذا الحايض اذا طهرت وفيه ان
هذا هو وقت الاداء وكون الوقت افضل من الفعل اي

كون

اوسع
كون الوقت افضل منه جايز عقلا بل واقع شرعا اما جوازه
عقلا لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يكون اوسع من الفعل
يفضل عنه بحيث لا يخلي المامور بالفعل في ذلك الوقت كما
خلي من طلوع الشمس الى الزوال الى الغروب لقوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فيكون ما بين الدلوك
والغسق مكلفا بالصلوة ويخير في ايقاعه في كل جزء منه بان
يفعل في اول الوقت او وسطه او اخره فاذا ضيق
بان يبقى قدر اداء الواجب تعين وزال التخيير عنه واما وقوعه
شرعا ظاهر في الصلوة كما قلنا واما وقته العمر كصلوة الزلزلة
وقضاء الفايتة والنذر غير المعين وامثاله فبطل قول من انكر
الواجب الموسع وقال اذ الوقت لا يمكن ان يزيد على الفعل
واعلم ان الناس في هذا المقام على مذاهب الاول الانكار كما
قلنا والثاني القول بالجواز واما المنكرون فقد اختلفوا على اقوال
ثلثة الاول قول من قال الوجوب مختص باول الوقت فلو اتى في
اخر الوقت يكون قضاء وهو قول بعض الشافعية والثاني قول من
قال الوجوب مختص باخر الوقت فلو اتى في اول الوقت يكون جاريا
مجرى ان ياتي بالزكوة قبل وقتها فهو قول اصحاب ابي حنيفة والثالث
ما حكي عن الكرخي ان الصلوة التي ياتي بها في اول الوقت موقوفة
فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو ليس على صفة المكلفين كان
ما فعله نفلا وان ادركه على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا واما المعترفون
بالواجب الموسع فهو جمهور الاشاعرة وابو الحسين وابو علي وابو هاشم فقد

اختلفوا فيه على وجهين منهم من قال الواجب متعلق بكل الوقت
الا انه انما يجوز ترك الصلوة في اول الوقت الى بدل هو
العزم عليها وهو قول اكثر المتكلمين وقال قوم لا يحتاج الى
هذا البدل وهو قول ابي الحسين البصري والمص اشار الى اقوال
المنكرين للواجب الموسع بقوله وتخصيص الوجوب بالاول اي
اول الوقت كما يقول بعض الاشاعرة من الشافعية وبالآخر
اي آخر الوقت كمذهب بعض الحنفية وبالمراعاة كمذهب الكرخي
بالتفصيل الذي مر تحكم لان الوجوب انما يستفاد من الامر
والامر يتعلق بكل الوقت بلا تفاوت فتخصيص الوقت ترجيح
بلا مرجح واشار الى قول من يلزم العزم وهم اكثر المتكلمين بقوله
ولا حاجة الى العزم الذي هو بدل من الصلوة كما ذهب اليه السيد المرتضى
علم الهدى والجبائيان من المعتزلة لانه ان ساوى العزم الصلوة
في جميع الامور المعتبرة في الصلوة من ابراء الذمة والخروج
عن العهدة باداءها سقط التكليف به بمجرد العزم ولا احتاج
الى الصلوة والا اي ان لم يكن مساويا للصلوة على الوجه المذكور
لم يكن العزم بدلا وفيه ان البدلية ليس باعتبار اصل الصلوة بل
عن ايقاعها في اول الوقت وهو ظاهر لانه ان وجب
العزم بعد انقطاع العزم الواحد اول مرة في الوسط من اول الوقت
وآخره لزم مخالفة البدل وهو العزم للمبدل وهو الصلوة لان
بدل العبادة انما يجب على حد وجوبها ليكون فعلها جاريا
مجرى وقتها ومعلوم ان الامر انما اقتضى وجوب فعل العبادة

في احد اجزاء الوقت مرة واحدة ولم يقتض وجوب فعلها مرة
اخرى في الوقت الثاني فاذا الوقت الثاني لا يجب فيه فعل
الصلوة بعد ادائها في الوقت الاول فلو وجب بدلها لزم
مخالفة البدل للمبدل والا اي ان لم يجب البدل في الوقت
الثاني لزم سقوطه في الوقت الاول اذ لو كان بدلا لكان
واجبا في الوقت الثاني لا نم ان البدل لا يكون الا شخصا واحدا من
العزم على ما فهم من المحصول في تقرير الدليل اذ يمكن ان يكون المتعدد بدلا
من الواحد وايضا العزم شخص واحد من اول الوقت الى آخره وليس امورا
متكثرة والشخص المستمر لا يصير اشخاصا نعم يتعدد العزم كما اذا نام
العازم ثم استيقظ فانه يتجدد عزم وما يأتي تدبر ان قيل كلام المص يحمل
على غير كلام المحصول وهو ان الصلوة التي هي الاصل يمكنه جزء
من الوقت والبدل لا يمكنه ولا بد من الكل فلا يكون البدل على حد
وجوب المبدل قلنا لا نم ان البدل لا بد وان يكون ظرفه مثل ظرف
المبدل منه وليس على هذا دليل ولان الامر دل على الصلوة فاحتمل
عزما لا له على العزم في هذا الوقت ولا يدل الامر بالصلوة في هذا الوقت
على ايجاب العزم وليس دليلا آخر فلا دليل على وجوب العزم
وما لا دليل عليه لا يجوز التكليف به والا لصار ذلك تكليفا بما لا يطاق
واليه اشار المص بقوله فايجاب البدل من غير دليل تكليف بما لا يطاق
في المحصول في تقرير هذا الوجه ان الموجود ليس الا الامر بالصلوة في هذا
الوقت والامر بالصلوة في هذا الوقت لا دلالة فيه على ايجاب العزم فاذن
لا دليل البتة على وجوب العزم وما لا دليل عليه لا يجوز وروده التكليف به والا لصار

ذلك تكليف ما لا يطاق وفي بيانه ان ما لا دليل عليه لا نهاية له
فلو جوزنا التكليف به يلزم العمل بما لا نهاية له من الاحكام وذلك
مع قطع النظر عن عبارة المصنف فالجواب البدل من غير دليل تكليف
ما لا يطاق غير مناسب الا ان يأول بانه يستلزم تكليف ما لا يطاق
على ان التكليف اما امر او نهي فاذا لم يكن دليل لا يتحقق التكليف
فضلا عما كان احتج المخالف اي المنكرون للواجب الموسع من اصحاب
ابي حنيفة بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت فلا يكون
واجبة في اول الوقت وانما لم يجز تركها وكذا في الوقت الثاني
وهكذا الى الوقت المضيق في المحصول للناس ههنا [illegible]
الاول وهو الاصح ان حقيقة الواجب الموسع يرجع الى الواجب
المخير فان الشارع كانه قال افعل هذه العبادة اما في اول الوقت
او في اوسطه او في اخره واذا لم يبق من الوقت الا قدر ما لا يفضل
منه فافعله لا محالة ولا تتركه البتة فقولنا يجب عليه ايقاع الفعل
اما في هذا الوقت او في ذلك يجري مجرى قولنا في الواجب المخير
ان الواجب علينا اما هذا او ذاك وكلما اتينا بعضها بالوجوب
على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان بجميعها
والامر في اختيار اي واحد منها مفوض الى راي المكلف فكذا
ههنا لا يجوز للمكلف ان لا يوقع الصلوة في شيء من اجزاء هذا الوقت
ولا يجب عليه ان يوقعها في كل اجزاء هذا الوقت وتعيين ذلك
الجزء مفوض الى راي المكلف هذا اذا كان في فسحة واما اذا ضاق
الوقت فانه يتضيق التكليف ويتعين فهذا هو الذي نقول به وعلى هذا

هذا التقدير لا حاجة الى اثبات بدل هو العزم الطريق الثاني
وهو اختيار اكثر الاشاعرة واكثر المعتزلة وهو ان يفرق بين هذا الواجب
وبين هذا المندوب فرق هو ان الواجب لا يجوز تركه الا ببدل
بخلاف المندوب ~~وفرق هو ان الواجب لا يجوز تركه~~ فانه
يجوز تركه بغير بدل والمصنف اسند القول الثاني الى السيد الشريف
المرتضى علم الهدى قدس سره فقال اجاب المرتضى رحمه الله عليه
بان الفاصل اي الفارق بينهما اي بين الواجب الموسع والمندوب
وجوب العزم على ما فصلنا والحق ان وجوب العزم على من احكام
الايمان فان المؤمن يجب عليه العزم على الطاعة وبهذا القدر
يحصل الفرق بل يبطل القول بتكليف ما لا يطاق اذ حصل دليل
آخر على وجوب العزم ولكن ليس نفس العزم من لوازمه بحيث لا ينفك
عنه لكن عزم استغراق جميع اوقات عبادته بالمعاصي المنافية
للعبادة فانه لا يكون له عزم على العبادة وان رجع هذا الوجوب
اي الموسع الى المخير فالشارع كانه قال افعل هذه العبادة اما
في اول الوقت او وسطه او اخره فكانه قال الواجب اما هذا
او ذاك وتعيين احدهما الى راي المكلف وتضيق في اخر الوقت
وعلى هذا لا حاجة الى اثبات بدل هو العزم ونظير الفرق بين الندب
والواجب المذكور البحث الثاني في الواجب على الكفاية وهو كل
فعل تعلق به غرض الشارع بايقاعه مباشر معين وان لم يكن التعيين
بخصوصه مطلوبا وهو واقع كالجهاد وصلوة الميت وهو واجب على
الجميع اي على كل واحد واحد وقيل على الكل المجموعي من حيث هو كل اذ لو

وجب على كل واحد كان اسقاط بفعل البعض رفعا للطلب بعد
تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد فلا نسخ بخلاف الايجاب
على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد
ويكون الاثم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وفيه ان ايجاب
الكل المجموعي اما ايجاب لكل واحد او لا فعلى الاول يلزم
المحذور وعلى الثاني لا يجب على مكلف شيء فكيف يصلي الصلوة واجبا
وايضا قد يكون سقوط الامر قبل الاداء بغير نسخ كانتفاء علة
الوجوب كاحترام الميت فانه يحصل بفعل البعض فلهذا انسب
السقوط الى فعل البعض وايضا يجوز ان ينصب الشارع امارة على
سقوط الواجب من غير نسخ هذا الايجي بنحي لان النسخ عند التحقيق بيان
انتهاء الحكم وهذا ابطال الحكم وذهب جماعة الى ان الواجب الكفائي
ليس واجبا على الجميع والاسقط بفعل البعض ومنهم فصل الكلام
بحيث يندفع السوال بعون ويسقط بفعل البعض ووجوبه على الجميع
لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه مع الظن بتحقق اسباب
وجوبه وانتفاء الظن بوقوعه بالبعض مع القدرة على الفعل ولا استبعاد
في اسقاطه اي سقوط الواجب على الكل او كل واحد بفعل الغير اي غير
الكل او غير واحد معين غيره قد اشرنا فيما مر ان المكلف في الواجب
الكفائي هو الطبيعة الكلية لا الكل المجموعي ولا كل فلعل من ذهب الى
ان الكل ليس بمكلف اراد ذلك وح يرتفع الاستبعاد المذكور
والتكليف فيه اي في الواجب الكفائي نفيا واثباتا موقوف على
الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به كالجهاد سقط الواجب المذكور

اقول م

اقول م

عنها

عنها اي الطائفة المذكورة ولو كان الواجب كالصلوة يكفي في السقوط
قيام بعض اخر ظنا ولو ظن كل طائفة ذلك سقط عن الجميع وان
كان ظنهم خطاء ولو ظن كل طائفة عدم الوقوع عدم اداء الواجب
وجب على كل طائفة سواء طابق الواقع ظنهم او بشرط عدمه
بهم على الاداء فعلى هذا لا يجب الجهاد في المشرق على اهل المغرب
البحث الرابع ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مما لا يتم الواجب
المطلق الا به مقدورا للمكلف فهو واجب عليه واذا لم يكن الواجب
المطلق الا به مقدورا لا يكون واجبا اذ لا يجب ايجاد ما ليس بمقدور
للمكلف لاستحالة التكليف بما لا يطاق اعلم ان الواجب على ما قالوا على
قسمين الواجب المطلق والواجب المقيد والاول هو الذي لا يكون
التكليف به مشروطا بمقدمة كالصلوة بالنسبة الى الوضوء فانه يجب
الصلوة وان لم يكن المكلف مع الوضوء والثاني ما يكون التكليف
به مشروطا بتحقق المقدمة كالحج مقدمته وهو الاستطاعة وقد تقال ان
كل واجب مطلق مقيد اذ الصلوة مثلا وان كانت واجبة مطلقة
بالنسبة الى الوضوء فهي مقيدة بالعقل وفيه ان التكليف لا يتحقق
الا بعد تحقق العقل فلا يكون العقل من شرائط الوجوب ولكن ان يقول
ان الوجوب مشروط بعدم النوم والغفلة وعدم زوال العقل
وخصص المرتضى علم الهدى رحمه الله عليه الدعوى المذكورة بما لا يتم
الواجب المطلق الا به اذا كان سببا مستلزما للواجب كما خص
الواقفية بالسبب المستلزم واستدل المصنف على عموم الدعوى بانه لو لم يجب
مطلقا لما لا يتم الواجب الا به اذا كان مقدورا [illegible]

لزم التكليف بما لا يطاق على تقدير جواز ترك الواجب فلا يكون
اذا ترك المكلف او خروج الواجب عن كونه واجبا اذ على تقدير
جواز ترك المقدمة يلزم جواز ترك الواجب فلا يكون واجبا
والتالي بقسميه باطل لان التكليف المذكور قبيح وخروج الواجب عن
كونه واجبا خلاف الفرض فالمقدم وهو عدم وجوب ما لا يتم
الواجب المطلق الا به مطلق باطل مثله احتج السيد المرتضى رحمه الله
عليه بان المسبب عند وجود السبب المستلزم واجب لا عند وجود
الشرط الذي لا يستلزمه واذا جاز الترك عند حصول الشرط بان
بان يوجد الشرط ولا يتحقق المشروط فجاز التكليف به بان يتعلق به تكليف
غير التكليف الذي تعلق بالاصل فلا يستلزم التكليف بالمشروط التكليف
به بخلاف المسبب الذي يحصل بعد السبب بغير اختيار كالنتيجة الحاصلة من
المقدمتين فانه يمتنع حصولها الا بعد ترتب المقدمتين فيكون وجوب
النتيجة راجعا الى وجوب ترتب المقدمتين فلا يقع التكليف به ثانيا
اذ التكليف بالمسبب عين التكليف بالسبب وملخص كلام السيد رحمه الله ان النتيجة
مثلا اذا لم يكن مقدورة فانما يجب ايجاب ترتب المقدمتين واما في غير هذه
الصورة فيتحقق ايجابان ايجاب متعلق بالمسبب وايجاب متعلق بالسبب
ولا يتم حكاية التكليف بما لا يطاق اذ التكليف بما لا يطاق انما يتصور
اذا كلف المكلف بالواجب بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة كما حكي نقله
في المحصول الامر بالشيء امر بما لا يتم الشيء الا به بشرطين احدهما ان يكون الامر
مطلقا الثاني ان يكون الشرط مقدورا للمكلف وقال الواقفية ان كانت
مقدمة المامور به سببا كان ايجاب المسبب ايجاب السبب لان عند حصول السبب يجب

اى لازم الوجود

المسبب

المسبب ممتنع ان يجب المسبب عند انتفاء السبب اما اذا كانت
المقدمة شرطا فلا يكون المشروط واجب الحصول عند حصول الشرط فهنا
لا يكون الامر بالمشروط امرا بالشرط كالصلوة مع الوضوء لنا ان
الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال وهو يقتضي ايجاب مقدمته
وانما قلنا ان ايجاب الفعل على كل حال يقتضي ايجاب مقدمته لانه
لو لم يقتض ايجاب مقدمته لكان مكلفا حال عدم المقدمة وذلك
تكليف بما لا يطاق فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه امر بشرط حصول
المقدمة الجواب انه لو اشتغل بامر المولى غلامه بان يسقيه الماء اذا
كان الماء على مسافة لانه ان كان تكليفه بسقي الماء بشرط ان
يكون قد قطع المسافة وجب اذا قعد في مكانه ولم يقطع المسافة
ان لا يتوجه عليه الامر بالسقي وان كان تكليفا بالسقي مع عدم قطع
المسافة فهذا التكليف بما لا يطاق وكل ما هو جواب الخصم فهو جوابنا
هذا كلام المحصول وفي المواقف في بحث النظر بعد الاستدلال على
ان النظر واجب بانه مما لا يتم الواجب الا به لا نم ان ما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب
الله او مرتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه
ذلك الشيء ثم اختار ان مثل المعرفة التي لا يمكن تعلق القدرة بها ابتداء بل
هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب لسببها المقدور
قال السيد قدس سره في شرح المواقف ملخصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب
اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ
القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب كما

ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في النظام بالمسبب الحكم الا انه
صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو
مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاب سببه لان القدرة
انما يتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة
شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج
فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان
يكون ايجابه ايجابا للمقدمة هذا عبارة شرح المواقف واقول لا
ان كل ممكن حادث له علة تامة حادثة فالشيء المكلف به
حادث فاذا اراد المكلف ايقاعه لابد من ايقاع سببه
المستلزم له وننقل الكلام الى علته وعلة علته فان الصلوة مثلا
اذا اراد المكلف ايقاعها لابد من ايقاع جزء من علة الصلوة
وجزء العلة المذكورة لابد وان يكون حادثا مع المعلول و
كذا جزء علة العلة ولا يجوز ان يتقدم على المعلول بالزمان اذ
يلزم تقدم علته فيلزم التخلف وهكذا الى غير النهاية وح لا يتحقق
الوجوب في محل اصلا وهو ظاهر وايضا يلزم ان يكون
المكلف مكلفا بايقاع غير المتناهي وهو محال وايضا يلزم عند
التحقيق ان يبطل المقدمة القائلة بان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب فانه في صورة السبب المستلزم لا وجوب لما هو
مفروض وجوبه فيلزم خلاف الفرض اذ الوجوب بالحقيقة
للمقدمة وفي غير تلك الصورة لا يلزم وجوب المقدمة فيبطل
المسئلة المذكورة راسا مع ان التوقفات الاتية كوجوب صوم

جزء من الليل وايجاب الصلوتين ونظائرهما صريحة في المراد كما لا يخفى
والحق ان الواجب هو الموقوف ونظائره ثم ان هذا الذي اختاره
صاحب المواقف بالحقيقة يرجع الى كلام الواقفية قال صاحب
المواقف معترضا على الدليل الذي قال به المص كما نقل على المجهول
بانه ضعيف اذ الحاصل ان يكلف الشيء مع التكليف بعدم مقدمته لامع
عدم التكليف بمقدمته فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها
كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها فان قلت اذا لم يكن المقدمة
واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن
واجبا مطلقا وان وجب فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت
هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة هذا كلام المواقف ونص
وانت خبير بان خلاصة كلام السائل ان الواجب في الشيء يقتضي وجوب مقدمته
بمعنى انه لا يجوز تركها والواجب هو الذي لا يجوز تركه فيكون تركه من
الواجب صادقا وح لا يصح الجواب بقوله هذا بعينه جار الخ ويمكن
ان يعلم ان هذه المسئلة اعني قولهم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
في صورة يكون الواجب مركبا مثل الصلوة المركبة من التكبير والقراءة والركوع
ونظائرها اما ان يقال انه يستلزم وجوب كل جزء اولا فان قيل بالاول
يلزم عدم وجوب الكل اذ وجوب الكل انما يتحقق بوجوبات الاجزاء
وان قلنا انه يستلزم يتوجه ما قال صاحب المواقف ان الوجوب الشرعي انما
هو بتعلق الخطاب بالجزء اصالة وح يلزم مادة لتحقق مسئلة ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب والحق ان الوجوب لا يستلزم ما قاله صاحب المواقف ويحتمل مجرد ان
لا يجوز ترك الشيء يجب الشرع اذ ح لتصدق بتعريف الواجب شرعا اذ قيل

مطابقا م

للمكلف ح

الواجب شرعاً ما يذم تاركه بتركه اصالة وترك الكل هو المستلزم للاثم اصالة
وترك الجزء لا يستلزم الاثم اصالة بل لاستلزامه ترك الكل هو المستلزم
~~للاثم اصالة وترك الجزء لا يستلزم الاثم اصالة بل لاستلزامه ترك الكل~~
قلت الواجب ما لا يجوز تركه شرعاً مطلقاً لا باعتبار القيد المذكور والا
يلزم ان لا يكون ايجاب الكل ايجاباً للجزء فيلزم عدم وجوب الكل لانه اذا
ارتفع الوجوب عن كل واحد واحد من الاجزاء لا يكون الكل واجباً البتة
وفيه تامل انه قيل وجوب الكل هو وجوب الاجزاء بخلاف الشرط
قلت كما ان الشرط بفقدانه يلزم عدم المشروط كذا يلزم بفقدان الجزء فقدان
الكل ويلزم الاثم بما اعلم ان تكليف الانسان بغير المتناهي نحو فرض اي ركعة
والصلوة المستلزم للمطلوب الغير المتناهية فلا يتوجه ح ما اورد من
استلزام الح اللازم من التكليف بغير المتناهي كما اذا كلف المكلف
بايقاع امور غير متناهية وهو او جد الالف موصوف بامور
غير متناهية كاللاكتابة واللاضحك واللاحجر واللامدر الى غير ذلك
وههنا زيادة بحث لا يليق بهذا المجال من صفوا الباب اي باب
من وجوب ما لا يتم الواجب الا به ايجاب الصلوة عند اشتباه
القبلة والثوبين فيما اشتبه القبلة بجانب اخر فقط واما اذا
اشتبه في زيادة لا بد من زيادة الصلوة وكذا اذا اشتبه الثوب
بالثوب الواحد النجس فانه يجب صلوة بثوب ثم بالثوب الاخر
ليخرج عن العهدة وفصل في المحصول ما لا يتم الواجب الا به على
اقسام فقال ما لا يتم الواجب الا معه ضربان احدهما كالوصلة
والطريق المتقدم على العبادة والاخر ليس كذلك والوصلة قسم

الى قسمين احدهما مستلزم للفعله وغير المستلزم على ضربين
الاول ان يكون الاحتياج اليه شرعاً كاحتياج الصلوة الى الوضوء
والثاني ان يكون عقلاً وهو على قسمين منه ما يصح من المكلف تحصيله
كقطع المسافة واحضار بعض الالات ومنه ما لا يصح تحصيله كالقدرة
هذا اقسام الوصلة واما غير الوصلة فضربان فعل وترك اما
الفعل فضربان الاول ان يشتبه الفعل كالصلوة الواحدة من الخمس
اذا فاتت ولم يعلم ايتها فاتت يجب اداء الكل ليخرج عن العهدة
الثاني ان لا يشتبه لكن لا يستوفي المامور به بحيث يخرج عن العهدة
في الحدود يقيناً كالصوم فانه لا بد فيه من امساك جزء من الليل
حتى يدرك اليوم بالصوم وكذا غسل الوجه لا بد فيه غسل غير الوجه
في اطراف الوجه ليدرك الوجه باليقين اما الترك فهو ان يتعذر
عليه الترك الا عند ترك غيره وذلك اذا كان الشي ملتبساً بغيره
وهو على ضربين الاول ان يتعذر تمييزه كاختلاط النجاسة بالماء الطاهر
ان لا يتعذر تمييزه كاشتباه الاناء الطاهر بالنجس او كمن طلق احدى نسائه
بالتعيين ثم نسي خصوص المطلوب من باب غير الوصلة من اول قسمي الفعل
وكذا اشتباه الثوبين واشتباه نكاح المشتبه بالاجنبية اذا اشتبه
المحرم بغير المحرم في المحصور يجب الاجتناب كما اذا اشتبه الاجنبية بالاخت
وهذا المثال من باب تمييز الترك الذي هو من اقسام غير الوصلة
لكن صاحب المحصول جعله فرعاً ثانياً مقابلاً للفرع الذي ذكر فيه
اقسام ما لا يتم الواجب الا به فلو طلق احدى زوجاته ولم يعين
في الطلاق واحدة وقلنا بصحته اي صحة هذا الطلاق كما هو راي

البعض يحتمل تحريم الجميع نظرا الى ان الطلاق قد وقع ولم يتعين
فى معين فاشتبه الحلال بالحرام فيحرم الكل ويحتمل الاباحة
نظرا الى ان الاصل الحل ما لم يثبت الحرمة فى معين وهذا
ايضا من اقسام الترك المذكور والحق فى الصورة المذكورة
بطلان الطلاق لان الطلاق لا يمكن تحققه فى ضمن الكل
فانه ليس مقصود المطلق ولا فى ضمن البعض اذ يلزم الترجيح
من غير مرجح والزايد على الاصل ليس بواجب كما فى الطمانينة
فى الركوع او السجود فى المحصول هو الفرع الثالث اختلفوا فى
الواجب الذى لا يتقدر بقدر معين كمسح الراس والطمانينة
فى الركوع اذا زاد على الاصل هل يوصف الزيادة بالوجوب
ام لا الحق لا لان الواجب هو الذى لا يجوز تركه وهذه الزيادة
يجوز تركها فلا يكون واجبا هذا كلام المحصول واقول الزيادة
قد يكون داخلا فى فرد الواجب المخير كمسح الراس باربع اصابع
دفعة فانه فرد الواجب ويجوز ترك الزايد ولا يجوز ان يقال
ان الزايد مندوب وكذا التخيير المكلف بين القصر والتمام
الزايد لا يسمى مندوبا نعم الزيادة فى الطمانينة يحتمل الحرمة والندب
ويمكن ان يقال الطمانينة فرد للواجب كمسح الراس باربعة اصابع
واختيار فرده الطويل مندوب وصيام جزء من الليل
اولا واخرا واجب بالتبعية لصوم اليوم فانه لا يتم الواجب
الا به وهذا من قسم الثانى من الفعل الذى ليس من اقسام الوصلة
وليس سببا مستلزما للواجب مع انه واجب فلو صح هذا يبطل قول السيد

الواجب

المرتضى

المرتضى ومن سلك طريقه ان قيل هذا ينافى ما قاله المصنف فيما
قبل من وجوب خروج الليل قلت الفرق ظاهر فان المرفق
بتمامه داخل بخلاف الليل فانه يجب خروج جزء منه وبطلان
الصلوة فى الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة امر باجزائها
كالوضع الذى هو جزء من الصلوة اذ القيام والركوع
والسجود كلها من افراد مقولة الوضع وكالكيف كالقراءة
وكالحركة من القيام الى الركوع وكالسكون وكالاين كالتحيز
بالقيام والقعود فى المكان وعبر عن الاين بالكون كما يشعر به
قوله اللتين من جملتها الكون المخصوص وفيه ان متى والاين
وامثاله غير معلوم كونهما جزءا من الصلوة المخصوصة فلا يلزم
بطلان الصلوة المخصوصة فلا يلزم بطلان الصلوة الصلوة
بهذا الدليل وهذا المثال من باب الترك لكنه ليس من اقسام
الترك الذى نقلناه عن المحصول ويمكن ان يقال وهو الظاهر
من قول المصنف ان الكون جزء من الصلوة لا يتم الا به فلا بد
من الاتيان به وليس قسما من اقسام ما ذكر فى المحصول من
الوصلة وغير الوصلة اصح الى ان المخالف لما قلنا من بطلان
الصلوة فى الدار المغصوبة ان المامور به الصلوة مطلقا
من غير تعين بحل الدار او غصبيتها ولهذا جعلنا ان كونها صلوة
وكونها فى مكان مغصوب واحدهما يتعقل بدون الاخرى
فيقال الصلوة فى الدار المغصوبة صلوة مطلقا وكل صلوة
مطلقا مامور بها فالصلوة فى الدار المغصوبة مامور بها

المعينة

والمنهى عنه الغصب فيغاير الغصب المتعلق فلا يلزم من غصبية المكان
بطلان الصلاة اذ لا يلزم من النهى في غير الجزء والشرط بطلان
العبادة كما هو التحقيق فلا نم شرطيه حل المكان وجزئيته للصلوة
الا ترى اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل
هذه الدار فانه اذا خاط الثوب ودخل الدار فصح من السيد
ان يقول اطاعني في خياطة الثوب وعصاني في دخول الدار
كما في الصلوة في الامكنة المكروهة كالصلوة في معاطن الابل فانه
الكون المخصوص لو كان جزءا لم يكن مكروها لان جزء الواجب
لا يكون مكروها والجواب ان النهى عن الامكنة المكروهة كمعاطن
الابل والوادى والجادة ومسلخ الحمام ووادى الضجنان
وشبهها نهى عن وصف منفك عن الصلوة لا عن نفس المكان
كنفار الابل في المعطن فان نفار الابل مكروه وغيره انه لو كان
مكروها لكان مكروها بدون الصلوة ايضا والتعرض للسيل في الوادى
اى احتمال التوحش ومنع المارة في صورة الصلوة في الجادة ومزاحمة
الناس في مسلخ الحمام وفي وادى الضجنان او شبهها نهى عن
وصف منفك عن الصلوة لا عن نفس المكان كنفار الابل في المعطن
فان نفار الابل مكروه وفيه بحث اذ حكاية كراهة المكان في قوة
السند للمنع والجواب عنه غير نافع الا بالابطال في صورة
المساواة ولم يتحقق شيء من ذلك البحث الخامس ان الامر بالشىء
يستلزم النهى عن الضد العام اى الجانب المخالف للفعل المطلوب
بالامر فانه كما يطلب رجحان وجوه الفعل يطلب الامتناع الجانب

وشبهها م

واقول م

لانه للوجوب ولا يتحقق الا بالمنع عن الترك م

~~المخالف الفعل المطلوب بالامر فانه كما يطلب رجحان وجه~~
~~الفعل يطلب الامتناع~~ الجانب المخالف وهو الضد العام وانما
قلنا بلزوم طلب الضد العام لان الاضداد الجزئية غير
لازم وتحرير المقام يقتضى تفصيلا هو ان الاستلزام اما ان
يراد به اللزوم العقلى او بحسب الحق وعلى الاول يتوجه المنع
الظاهر ان امتناع الجانب المخالف لا يخطر ببال الآمر منها
وعلى الثانى يتوجه ان الآمر اذا طلب الشىء فكانه طلب عدم
كل ما ينافيه وح يقال ان النهى عن الشىء يستلزم الامر
بضده الكلى والجزئى الا ان يقال ان معنى لا تضرب الكف
فيكون النهى عن الامر بخلاف الكف فانه يستلزم النهى وفيه
بحث ظاهر حيل في اثبات الدعوى ان الامر للوجوب والوجوب
مركب من امرين ترجيح جانب الفعل وامتناع جانب الترك فيكون
الامر مشتملا للنهى واخر الامر كما هو قصد الالزام وهو لا يستلزم
الوجوب وايضا الطلب مطلقا يستلزم الترجيح في الجملة والترجيح
يستلزم الامتناع وبهذا التقرير تم الدليل المذكور الا انه يتوجه على
الدليل المذكور انه لو سلم تركب الوجوب يلزم ان يكون
قول من قال ان الامر يتضمن النهى بضده حقا لا الاستلزام الذى
هو المدعى في المحصول الا ان يراد ان صيغة الامر هى صيغة النهى بل
المراد ان الامر بالشىء دال على المنع من نقيضه وجوب ما هو من
ضروراته بالالتزام وقال جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة ايضا
كذلك لما ان ما دل على وجوب الشىء دل على وجوب ما هو من ضروراته

منا

م
نم
م

~~بالتزام وقال جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة انه ليس كذلك~~
~~لنا ان ما دل على وجوب الشيء دل على وجوب ما هو من جزئه~~
اذا كان مقدورا للمكلف والطلب الجازم من جزئه المنع
من الاخلال به فاللفظ الدال على الطلب الجازم وجب ان يكون
دالا على المنع من الاخلال به بطريق الالتزام الاقتضاء ثم ما يتحقق به ذلك
وايضا كما ان الرجحان مقدور للمكلف رجحان الرجحان مقدور له
وكذا الى غير النهاية وكذا في جانب الاخلال فيلزم تعقل امور
غير متناهية في افادة الامر والنهي مع انا نعلم بديهة انه ليس كذلك
اللهم الا ان يقال ارادوا بالالتزام ما هو في حكمه قال في المحصول
ان قيل ان الذي يأمر بالشيء كثيرا ما يكون غافلا عن ضده والنهي
عن الشيء مشروط بالشعور به فاذن يجب ان لا يكون حال غفلته ناهيا
عن ذلك الضد فضلا ان يقال هذا الامر يقتضي ذلك النهي قلنا لا
ثم انه لا يصح منه ايجاب الفعل حال الغفلة عن الاخلال به وذلك
لان الوجوب ماهية مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فالمقصود
للايجاب مقصود للمنع من الترك البتة واما الضد الوجودي الذي شاهد
به المعنى الوجودي المنافي فقد يكون مغفولا عنه والضد الوجودي
لا ينافي الشيء لماهيته بل لكونه مستلزما للعدم الذي هو منافي فالمنافاة
بالذات بين الشيء وعدمه واما المنافاة بين الضدين فبالعرض
فلا جرم عند الامر بالشيء نهي عن الاخلال به بالذات ونهي
عن اضداده الوجودية بالعرض هذا كلام المحصول وفيه ما قلنا
انه يلزم ان لا يكون النهي معنى تضمنا الا ان يقال المراد بجزء المنع

عنه

من

من الاخلال لزومه مبالغة والحق انه لا يلزم من الامر لا الوجوب ولا
النهي ولا الضد الوجودي فلازم بالعرض فان المنافاة الحقيقية
بين الشيء وعدمه وباعتبار ان عدم الشيء يتحقق مع ضده
يكون منافيا لذلك بالعرض فالنهي لازم باعتبار منع الاخلال
بالمأمور به بالذات وباعتبار الضد الوجودي بالعرض
كما مر في كلام المحصول فما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا الواجب
ما لا يجوز تركه والذي يجوز تركه لا يكون غير ما لا يجوز تركه في
المحصول اعلم ان الكلام هنا مع طائفتين احديهما الكعبي
واتباعه فانهم قالوا المباح واجب واحتجوا بان المباح
ترك الحرام وترك الحرام واجب فيلزم ان يكون المباح
واجب والجواب ان المباح يتحقق به ترك الحرام ولا يلزم
من وجوب ترك الحرام ان يكون ما يتحقق به الترك واجبا
اذا كان ذلك الترك ممكن التحقق بشيء اخر نعم لو انحصر
فيه يلزم ذلك وقول الكعبي بوجوب المباح بعيد عن الصواب
وكونه بترك الحرام ليس خاصا به اي ليس ترك الحرام خاصا
بالمباح حتى يلزم وجوبه كما اشرنا الطائفة الثانية جمع من الفقهاء
قالوا ان الصوم واجب على المريض والحائض ولا يصومون
لعذر فاذا زال العذر يأتون به قضاء لما وجب لما ابطل قول
الطائفة الاولى وهو الكعبي واتباعه اشار الى قول الطائفة
الثانية فقال وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض
والمريض والمسافر خطاء فان جواز الترك ينافي الوجوب المطلق

والى هذا اشار المص بقوله

فانه لو كان واجبا موسعا يودي في وقته الاخر لم يكن قضا
~~فلو كان واجبا موسعا يودي في وقته الاخر لم يكن قضاء~~ ولو كان
واجبا في وقته لم يجز تركه كما قال المص وهذا انما يتم لو صح
ان فاقد الشرط عنه الوجوب لا الاداء كفاقد الماء والتراب
يسقط عنه وجوب الصلوة واما على قول من قال لا يسقط
لانه هذا وايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب فلا يحتاج
الى نفس الوجوب لكن ليس علة مستقلة لان سبب الوجوب
في الحايض مشترك بين الصلوة والصوم احدهما تقضى دون
الاخر قال في المحصول انما اثبتنا بدليل قطعي ان الوجوب ينافي
جواز الترك ممن قال بالوجوب وجواز الترك بظواهر النقل
كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فعدة اراد اثبات الجمع
بين النقيضين بالادلة النقليه وهو ظاهر البطلان اقول فيه بحث
فان غسل الجنابه واجب مطلق بالقياس الى الماء مع انه اذا فقد
الماء ترك حتى يوجد الماء فوجوبه لا ينافي فقدان الماء و
فالمراد بالواجب ما لا يجوز تركه في الجملة والجايز ما يجوز
تركه دائما للقايل ان يقول ان غسل الجنابه في مفهومه وجهية
احدث الماء بخلاف صوم الحايض فانه امر مقدور ورفع الحيض
فلا يقاس احدهما بالاخر وفيه ان هذا انما لا يتعلق البحث
السادس اذا فسخ الوجوب بقي الجواز خلافا للغزالي وانما قلنا
ببقاء الجواز على تقدير نسخ الوجوب لان الوجوب مركب
عن رفع الحرج عن الفعل وهو الجواز وعن اثبات الحرج في الترك

والمركب

والمركب يكفي في زواله زوال جزء واحد فزوال الوجوب يكفي
الجواز خلافا للغزالي ~~وانما قلنا~~ في زواله زوال الحرج عن الترك
فلا حاجة الى ازاله رفع الحرج عن الفعل فثبت ان المقتضي للجواز
متحقق والعارض لا يصلح للازاله اعلم ان الجواز الماخوذ في الجواب
لو سلم انما هو الجواز الاعم من الواجب والمباح والمندوب
لان المقتضي للجواز بالمعنى الاعم موجود والمعارض وهو النسخ لا
يصح ان يكون معارضا للجواز لان رفع المركب لا يستلزم رفع اجزائه
جميعا ولا جزءا معينا بخصوصه اقول هذا الدليل يمكن ان يجعل دليلا
لرفع الجواز واعلم ان النسخ هو بيان انتهاء الحكم لا ابطاله فاذا
انتهى زمان الوجوب فلا يخلو اما انه انتهى الجواز ورفع الحرج عن
الترك كلاهما او احدهما بعينه ولا يجوز ان ينتهي الجواز وبقي
الحرج في الترك فانه يلزم اجتماع النقيضين فبقي انتهاء الحرج
في رفع الجواز يقتضي امرا آخر وهو خلاف الاصل والفرض وايضا
الاباحة هو الاصل فاذا انتهى مقتضى التكليف بقي الاصل بحاله
اعلم ان دعوى ان معنى الامر مركب من جزئين المعتبر تم ونرفع
هذا لكون منافيا لما نقلنا من المحصول في معنى الامر احتج الغزالي
بان الجواز بالمعنى الاخص فهو الاباحة مناف للوجوب
فلا يصح ان يكون جنسا له وبالمعنى الاعم لا يوجد الا بالقيد
فان جواز جانب الفعل الخاص مع رفع الحرج في الترك لا شك
انه اعم من الندب والوجوب ولا يكون الا مع قيد الحرج في الترك
او الرجحان في الفعل فاذا رفع القيد ان لا يبقى الجواز المذكور ولا معنى

ولا يتقيد برفع الحرج كما في المندوب

ورفع الحرج عن الفعل لا مدخل له في الوجود ولا يتحقق في ضمن فرد
الا بقيد الحرج بالترك كما في الوجوب فيستحيل بدون التقييد
فثبت ان المقتضي للوجوب لا يكون مقتضيا للجواز بالمعنى الاخص
الذي هو المطلوب وقد علمت ان الجواز يدعي بقاءه هو الاعم
من المندوب ايضا والجواب ان الناسخ للوجوب يرفع احد القيدين
وهو الحرج على الترك فيبقى الاخر وهو القدر المشترك بين الوجوب
والندب فظهر بما ذكرنا ان الامر اذا لم يكن معمولا في الوجوب
يكون معمولا به في الجواز الفصل الرابع من الفصول الثلاثة التي
كانت في الامر اذا لم يكن معمولا في الوجوب يكون والنهي
في المامور به وهو بما لا يقدر المكلف عليه عند الاشاعرة
خلافا للمعتزلة والغزالي بوجوه الاول ان الله تعالى امر الكافر
بالايمان والايمان منه مح لانه يقتضي انقلاب علم الله تعالى
جهلا والجهل مح والمقتضي الى المح مح وايضا التكليف بالمامورات
والمنهيات كلها مح لان ما علم الله تعالى وجوده في الازل فهو
كواجب الوجود وما علم عدمه فهو كممتنع الوجود فلا يصح
وجود شيء من العبد الوجه الثاني ان صدور الفعل من
العبد يحتاج الى داعية يخلقها الله ومتى وجد تلك الداعية
كان الفعل واجب الوجود واذا كان كذلك كان الجبر
لازما وكان التكليف مطلقا تكليفا بما لا يطاق الوجه
الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان
تصديق الله في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار

مكلفا

مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وهو التكليف بالجمع بين الضدين الوجه
الرابع ان التكليف متوجه الى المكلف حال استواء الداعي الى
الفعل والترك او حال رجحان احد الداعيين على الاخر فان
توجه حال الاستواء كان ذلك تكليفا بما لا يطاق لان حصول
الاستواء يمنع حصول الرجحان لان الاستواء ينافي الرجحان
فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين واذا امتنع الرجحان كان التكليف
بالرجحان تكليفا بما لا يطاق وان توجه حال الرجحان فيكون الراجح
يصير واجبا والمرجوح ممتنعا والتكليف بالواجب مح لان الواجب
ووقوعه يمتنع ان يستند وقوعه الى شيء اخر فاستحال تعلقه بالمكلف
فيكون تكليفا بما لا يطاق هذا محصل كلام المحصول ويجاب عنه
اجمالا بان بديهة العقل حاكمة بانه كما يمتنع من الله الهذيان كذا
يمتنع امر المكلف بما يمتنع صدوره عنه كالطيران الى السماء
ثم التعذيب على الترك والى هذا اشار المص بانه قبيح والله تعالى
منزه عن القبيح ثم اشار الى ادلتهم الاربعة بقوله احتج الاشاعرة
بان الكافر الذي عوقب على الكفر مكلف بالايمان وهو ممتنع منه
اما اولا فلانه معلوم العدم له تعالى اي عدمه معلوم لله تعالى فلو جاز
وقوعه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا فتكليف الكافر بالايمان
تكليف بما لا يطاق واما ثانيا فلان جميع الافعال مستندة الى الله تعالى
اذ لو استند الافعال التي تنسب الى العبد اختيارا اليه في الواقع
يلزم الترجيح من غير مرجح كما اشار المص بقوله والا يلزم الترجيح
من غير مرجح اذ لو كان لمرجح ينقل الكلام الى المرجح ومرجح المرجح فيلزم

التسلسل فلا يكون العبد فاعلا اقول غاية ما لزم عدم صدور السلسلة
عن العبد لا ان العبد ليس بفاعل الا ان يقال العبد اما فاعل
بالاختيار او ليس بفاعل اصلا لعدم القول بالفصل وفيه ان
هذه المقدمة غير تامة على ان عدم صدور المرجحات لا ينافي
اختيار العبد وفاعليته وايضا غير المتناهي يمكن ان يصدر عن
العبد ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع
ما جاء به النبي ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بالجمع بين الضدين
كما مر تقريره وفيه ان هذا الدليل لو تم يكون على الاشاعرة
لا لهم كما سيجي ولان التكليف ان وجد حال الاستواء الذي
يمتنع معه الفعل لزم التكليف بما لا يطاق وفيه ان حال الاستواء
لا يمتنع الفعل انما يمتنع الفعل بشرط الاستواء ويمكن ان يقال ان
حال الاستواء بالنظر الى المكلف يكون المامور مثلا معدوما
فيلزم اجتماع النقيضين تامل وكذا ان وجد حال الرجحان لوجوب
الراجح وامتناع المرجوح اي حالة الرجحان ولا يقتضي وجوب
الراجح وامتناع المرجوح فالتكليف اما معا اي الراجح والمرجوح
تكليف بما لا يطاق لان الواجب ليس بمقدور ولا الممتنع وفيه ان
المقدور على ما يفهم من المواقف ~~ما تعلق به القدرة والواجب~~
~~يمكن تعلق القدرة به فلا ينافي الوجوب المقدورية لكن في كلام~~
~~المواقف~~ وما تعلق به القدرة والواجب يمكن تعلق القدرة
به فلا ينافي الوجوب المقدورية لكن في كلام المواقف نظر اذ القدرة

[في الهامش: قلت تعريفه على الكلام ان الاولوية تستلزم وجوب الراجح وامتناع المرجوح حم]

يتعلق

يتعلق بالفعل بدلا عن الترك وبالترك بدلا عن الفعل واذا
امتنع احد الطرفين لا يتحقق القدرة والجواب ان فرض
العلم فرض المعلوم اي العلم تابع للمعلوم بحيث لو فرض
ان للقادر ترك الفعل بالاختيار يكون العلم المتعلق به كذلك
لان العلم والمعلوم متطابقان والاصل في هذه المطابقة
هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس على الجدار انما كانت على
الهيئة المخصوصة لان الفرس في نفسه وجد كذا ولا يتصور ان
ينعكس الحال بينهما فان العلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما تحقق
اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم دون العكس فلا مدخل للعلم في
وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم
ان لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا لانه عالم من الازل بافعاله
وجودا وعدما والامتناع اللاحق اي سلمنا تحقق الامتناع
ولكن نقول هو اي الامتناع اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي
الذي هو شرط التكليف اذ العلم لا يؤثر الا ترى ان علمنا
بطلوع الشمس غدا لا يؤثر في وجوب الطلوع وامكانه قطعا
كذلك علم الله تعالى بافعالنا ولو صح الدليل المذكور يلزم ان لا يكون
الله تعالى فاعلا لانه عالم في الازل بافعاله وجودا وعدما فافعاله
اما واجبة او ممتنعة فلو استلزم عدم المقدورية عدم الفعل
لاستلزم ذلك عدم حدوث شيء من الموجودات ويمكن ان
يقرر الدليل هكذا ولو صح هذا الدليل لزم نفي قدرته تعالى حاصله
انه يجري الدليل بالنسبة الى فعله كما اشرنا اليه اولا فالاشارة من لزوم

[في الهامش: فعاله]

عدم صدور شيء ومنه بحث كما ستطلع والقادر يرجح احد مقدوريه
لا لامر مرجح غير الارادة وهذا الزام للاشاعرة حيث قالوا
بتجويز ترجيح الارادة في قدحي العطشان وطريقي الهارب فحي
تعالى بنفس الارادة مرجح ولا احتياج الى مرجح آخر فلا يلزم التسلسل وبقي
به تعلق اي بنقض فان الدليل جار في الله تعالى مع لزوم عدم قدرته واطلاق
المعارضة على النقض شايع لانها يرجع في العقليات الى النقض
وليس للخصم ان يقول ان الله قديم يمكن منه صدور غير المتناهي بخلاف
العبد فانه قد مر ان العبد قادر على غير المتناهي مع ان الاشاعرة
لا يقولون بالبت المذكور ه والتكليف لابي لهب وابي جهل وكل من
ورد في حقه انه لا يؤمن بالتصديق بجميع ما جاء به النبي صلوات الله من حيثية
صدور الاخبار عن النبي عم لا ينافي الامر وهو التصديق بما جاء به
النبي اجمالا فان الخبر من هذه الحيثية لا ينافي الامر لا من هذه الحيثية
فلا تنافي اجمال الخبر مع الامر من حيث التكليف وفيه انه على هذا
التقرير لا دخل للحيثية في الامر بل يكفي ان يقال ان الامر متعلق بالتصديق
والاخبار مجملا لا مفصلا او تقرير بان لا منافاة بين التصديق والامر فان
الامر للمكلف من حيث هو مكلف التصديق بالاخبار من حيث صدوره
عن النبي عليه السلم فلا منافاة بين الحيثيتين فبطل التنافي ويمنع تكليف
التصديق في الاخبار عن لا ايمان لجواز ورود الاخبار حال غفلتهم
اي لا نم ان في الاخبار ما يدل على عدم ايمان ابي لهب وقوله
تعالى سيصلى نارا لا يدل على عدم تصديقه بما جاء النبي عليه السلم
لامكان تعذيب المسلم كالفاسق او المراد يصلى النار لو لم يؤمن سلمنا

بالايمان من هذه الحيثية م

المكلفين م

وورود

وورود التصديق لكن لا نم التكليف لاحتمال غفلة الكفار عن الفصل الثاني
وقوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون لا يدل
على ان يكون كل كافر داخلا فيه فيجوز ان يؤمن واحد منهم وذلك
الواحد يمكن ان يكون ابو لهب وغيره اقول قد يقرر ان الله تعالى
يمحو ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وكثيرا ما يوعد الله تعالى
بوعيد ثم يعفو عنه لا مر والقرآن كما قال امير المؤمنين عليه السلام
حمال ذو وجوه له محامل ومخصصات لا يقدر ان يعلم فهذا منها
ابو لهب وايضا خلود الكافر ما كان معلوما الا في الكتب فلا يلزم
اجتماع الصدق مع تكليفه وما قال المص من اختلاف الحيثية لا يجدي
نفعا الا انه سهو لا يضره ضعفه لكن قال صاحب المواقف ان ما لا
يطاق على ثلاث مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم
وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة
الحادثة والتكليف به جائز بل واقع اجماعا واقصاها ان يمتنع
لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقايق واعدام القديم
وبعض اصحابنا ذهب الى امتناع طلب الممتنع لذاته لان
طلب الممتنع فرع تصوره وتصوره محال وبعضهم ذهب الى
الجواز والمرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق
القدرة الحادثة به عادة كحمل الجبل والطيران الى السماء وهذا
التكليف بما لا يطاق يجوزه وان لم يقع بالاستقراء والمعتزلة
لكونه قبيحا عندهم وبما ذكرنا تعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا في مثل ما قالوا

في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين بحسب
الدليل في غير محل النزاع هذا عبارة المواقف والسيد قدس
سره في شرح المواقف زاد بعد قول المص في غير محل النزاع ولم يجوزه
احد ثم اعترض بقوله لقائل ان يقول ما ذكره من جواز تصور الممتنع
في ذاته كما يفهم من كلام المواقف ان التكليف به جائز عند
البعض فلا يصح قوله ثم لا يجوزه احد واقول مراد المص انه لم يقل
بوقوع التكليف بالمح لذاته كالامر بجمع الضدين واذا قلنا ان
تكليف ابي لهب تكليف بالنقيضين يلزم وقوع ذلك فكلام المواقف
صحيح انما النزاع في قوله لم يجوزه احد فهذا ان كان عبارة الشارح
فقد غيره في كلام المص شيئا ثم اورد عليه الاعتراض مع ان التقدير
الصحيح ان يقال ولم يقل به احد وان جوزه فقوله لم يجوزه احد
قول المتن فالمراد به ما قلنا والنزاع في العبارة سهل ثم قال
صاحب المواقف من وقوع ادنى مراتب التكليف فيما علم الله
تعالى عدم وقوعه اجماعا ليس بصحيح لان المعتزلة والشيعة والغزالي
لا يقولون بالتكليف بالمح وايضا يفهم من الشرح العضدي حيث قال
ان دعوى وقوع التكليف بما لا يطاق في صورة علم الله تعالى
بعدم الفعل يستدعي ان يكون التكاليف كلها تكليفا بالمستحيل
لوجوب وجود الفعل وعدمه بوجوب تعلق العلم باحدهما دائما فكان
تعين احد الطرفين وامتنع الاخر وكون كل تكليف بالمستحيل باطل
بالاجماع لان من جوز التكليف بالمح لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعمم

ان

فلا يكون اجماعا ان قلت مراده في المواقف
اجماع الاشاعرة قلت المجوزون
للتكليف بالمحال [illegible]

وان كل الناس ما قالوا بوقوع التكليف بالمح هم الاشاعرة
وكلهم لا يقولون بوقوع التكليف بالمح كما يفهم من الشرح العضدي
ويمكن ان يأول كلام المواقف بان مراده ان التكليف بما لا
يطاق يتحقق العلم بعدم الفعل اجماعا لانه تكليف من حيث انه
ما لا يطاق اجماعا ثم ان كلام المواقف يقتضي بظاهره ان
التكليف بالمح يتحقق في صورة العلم بعدم الفعل وكلام الشرح
العضدي يقتضي التعميم ثم نقول ان لم يكن وقوع تحقق التكليف بما
لا يطاق بواسطة تعلق العلم بالوجود والعدم كما يفهم من الشرح العضدي
فلا وجه لتخصيص ان التكليف بالمح بصورة العلم بعدم الفعل كما
في المواقف وان كان في صورة العلم بوجود الفعل لا يلزم انقلاب
العلم جهلا كما هو ماخوذ في دليلهم على ما مر لا يلزم التكليف بما لا يطاق
في جميع التكاليف فكيف وصاحب المواقف صرح بان العلم بعدم
الفعل ينافي تعلق القدرة بوجود الفعل بخلاف ما اذا تعلق العلم
بالوجود فانه لا ينافي عن تعلق القدرة به فمن ثم انه يلزم من القول
بالتكليف بما لا يطاق في صورة تعلق العلم بالعدم القول بعموم
تكليف ما لا يطاق كما قال ابن الحاجب وفصل في الشرح العضدي
وقال ان اللازم خلاف الاجماع اذ لم يقل احد بلزوم التكليف
بالمح في جميع صور التكاليف ومخالف الاجماع باطل فقد اخطأ في
شرح العلامة ان هذا الاجماع غير مسلم اذ القائل بان افعال العباد
مخلوقة لله يقول التكليف بالمح في الكل وكذا القول الاشاعرة
بواسطة ان القدرة مع الفعل ان كل تكليف بالمحال ولو سلم الاجماع

فهو دليل ظني لا يعارض القطعي ويمكن ان الوجوب لا ينافي
المقدورية عند الاشاعرة كما يفهم من المواقف وكذا كون الافعال
مخلوقة لله وكون القدرة مع الفعل مع لا يكون القول بهذين الاصلين
قولا بالتكليف بما لا يطاق فان معنى التكليف ان لا يكون
متعلق القدرة ويمكن ان يقال ان ما يفهم من الشرح
العضدي ان الاجماع واقع بان احدا لم يقل بعموم التكليف
بما لا يطاق ولا ينافي ذلك ان يلزم من قولهم عموم التكليف
بما لا يطاق فان الاجماع على عدم القول لا على عدم العموم لزوم
ويشعر بذلك عبارة المحصول ان قلت يلزم من الاجماع على
عدم القول عدم الجواز القول قلت لما ثبت بان الاجماع على
انه لم يقل لا انه لا يقول فان قلت عدم القول امر مجمع عليه
فلا يصح القول بعدمه ~~قلت الاجماع كما يجيء انما هو على حكم وعدم~~
~~الوقوع امر مجمع عليه فلا يصح القول بعدمه قلت الاجماع كما يجيء~~
انما هو على حكم وعدم الوقوع ليس بحكم والتكليف ثابت حال الا
الاستواء بايقاع الفعل في ثاني الحال كما اذا امرنا الله في شوال
بايقاع الحج في ذي الحجة فالتكليف في شوال والايقاع في ذي الحجة و
منه ان المكلف حال الفعل متوجه التكليف بما لا يطاق والجواب
ان التكليف حال الرجحان لا يستلزم التكليف بما لا يطاق لان
الايجاد حال الرجحان وهو اي الدليل المذكور يرد نقضا لان ايجاده تعالى انما
يفعل حال الاستواء او حال الرجحان وعلى الاول يلزم الخ وعلى الثاني

لتحصيل

~~تحصيل الحاصل وان لا يكون مقدورا بل صادرا على سبيل الايجاب~~
~~والحل ان الفعل يصدر حال الرجحان~~ وعلى الثاني تحصيل الحاصل
وان لا يكون مقدورا بل صادرا على سبيل الايجاب والحل
ان الفعل يصدر حال الرجحان وهو حال الوجوب والايجاب بالاختيار لا ايجابا
الاختيار كما هو المشهور ولا يمكن ان يقرر بان الله تعالى يجب عليه النقض
بعض الاشياء كعدم الهذيان والكذب فهذا اما حال
الوجوب او حال الاستواء الى اخر ما ذكرنا في الدليل الى الخصم
~~لا يقول بوجوب او حال الاستواء الى اخر ما ذكرنا من الدليل~~
لان الخصم لا يقول بوجوب صدقه تعالى مثلا انما هو مذهب
الشيعة والمعتزلة فلا يصح النقض عليهم بقول عدمهم نعم يصح النقض
بان الله تعالى يوجد الاشياء اما حال وجوبها به تعالى او حال استوائها
والايجاد حال الاستواء جمع النقيضين اي الوجود والعدم
والايجاد حال الوجوب تحصيل الحاصل والجواب ان هذا
تحصيل بهذا الحصول وهو ليس بمحال كما هو المشهور البحث الثاني ان
الامر بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان بل يجوز التكليف
~~بها لم يحصل~~ وان لم يحصل شرط شرعي خلافا لاصحاب الراي
والي حامد الاسفرايني من الشافعية والمسئلة مفروضة في بعض
جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء
شرطها وهو الايمان حتى يعذب بترك الفروع كما يعذب بترك
الايمان واكثر المتكلمين قالوا بجواز تكليف الكفار بالفروع
وانما فرضوا المسئلة في الصورة المذكورة تسهيلا للمناظرة وتوفيا

للعلم ولانه اذا ثبت منه بالدليل الذي يأتي من القرآن عزه
يثبت في الجميع لعدم القائل بالفصل لاتحاد المأخذ والنظر
اما في جوازه او وجوبه اما الجواز فقطعي واما الوقوع
فظني فهنا مقامان احدهما الجواز ودليله المفيد للقطع انه
لو كان حصول شرط الفعل شرطا شرط التكليف به لم يجب
الصلوة على المكلف المؤمن قبل ان يتوضا وكذا قبل النية
لانها مشروط على الامرين وثانيهما الوقوع ودليله قوله تعالى
ومن يفعل ذلك يلق اثاما فانه فهم منه ان كل من ترك بعض الوزع
يعذب من غير تعقيد بالكافر والمؤمن وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا
لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اقول الدليل المذكور لا يفيد
القطع لان القائل بان التكليف بالوزع موقوف على الايمان
يحتمل ان يكون مراده ان الايمان كالاستطاعة في وجوب
الحج كما انه ما لم يستطع لا يجب الحج كذلك ما لم يؤمن لا يجب الصلوة
وعلى هذا المكلف بالنية التي شرط للواجب المطلق عندنا فهم الآية
يدل على نفي احتمال ان يكون الصلوة واجبا مقيدا بالايمان
والا لم يتحقق اللوم الا ان يقال معنى الآية لم نك من المصلين
اي من اصحاب الايمان وانما ذكر من صفات المؤمنين
الصلوة والزكوة لانهما من اجل علامات الايمان وانما
وقع اصحاب الرأي فيما وقعوا لان الزكوة حق متعلق بمال
الفقير فلو كان واجبا على الكافر لما سقط بالايمان كما لا يسقط الصلوة

عني

غلط

العذاب م

عمن لم يتوضا ولم يصل فانه يجب عليه القضا بخلاف الكافر
اذا امن فانه لا يلزم عليه القضا فهذا دليل عدم الوجوب اعلم
ان عبارة المص لا بد من تاويله حيث جعل الدعوى ان الامر موقوف
على الايمان وليس النزاع فيه انما النزاع في ان الكافر
مكلف بالوزع ام لا لانه اي الامر بالوزع عام للكافر والمؤمن
والتخصيص لا دليل عليه الا ان يقال كثره يا ايها الذين امنوا
اذا قمتم الى الصلوة ونظايره يشعر بذلك فيدخل فيه في الاخر
الكافر كالمؤمن وقوله تعالى حكاية عن الكفار في جواب من سال عنهم
ما سلككم في سقر حيث قالوا لم نك من المصلين الآية فظاهر انهم
لا يكونون في هذا القول كاذبين ان قلت انهم كذبوا في قولهم
والله ربنا ما كنا مشركين قلت منهم من الوان كذبهم بخلاف ما قالوا
لم نك من المصلين فان الوان مصدقة فتدبر وقوله تعالى ومن يفعل
ذلك يلق اثاما اي ترك الوزع المذكورة فيما تقدم من الآية
يعذب وهو راجع الى ما تقدم اي قرب عموم الخطابات حيث
قال المص الامر عام وجعل الرجوع الى ما تقدم من الوزع ايضا
ممكن فيكون معناه ان قوله ومن يفعل ذلك يرجع الى ما تقدم من
الوزع وكذا قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى
فان الله تعالى ذمه على ترك الجميع فيشمل ترك الوزع فيكون الوزع
واجبا لان الواجب ما يذم تاركه احتجوا اي اصحاب الرأي و
من يحذو حذوهم على ما قالوا بانها اي الوزع لو وجبت عليه

يحقق الاجزاء بالمامور به على وجهه وح يمكن ان يكون النزاع
لفظيا فمن قال ان الامر للاجزاء معناه انه معه الاجزاء ومن قال انه
ليس للاجزاء اراد انه لا يفهم منه الاجزاء البحث الرابع قد سبق
ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا ولم يقيد بزمان ولم يفعل
في اول اوقات الامكان لم يخرج عن التكليف لبقاء مقتضى الامر وهو اداء
الفعل من المكلف في وقت ما لعدم تعرضه اي التعرض في مفهوم
الامر لوقت دون وقت آخر فيكون جميع الاوقات داخلا تحت الامر
وقد خالف مثبتو الفور لذلك المسئلة فمنهم من قال الامر لا يقتضي
الفعل مطلقا فاذا فات الفور لا بد في الاتيان بالفعل من
دليل اخر من المحصول بناء الخلاف ان قول القايل افعل
هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث فان
عصيت ففي الرابع او معناه في الثاني من غير بيان الزمان الثالث
والرابع فان قلنا بالاول يقتضي الامر الاول الفعل في ساير الاوقات
وان قلنا بالثاني لم يقتضه فصارت هذه المسئلة لغوية اقول
الفقهاء اختلفوا في ان الحج فوري ام لا وعند من قال بالفور معناه
افعل في الزمان الثاني كالاخفى وح نقول لو كان الحج فوريا يكون
معناه انه يتضيق في ذي الحجة الاتية ويعصي بتركه مرة مع الاجماع
انه اذا فات يجب قضاؤه في مدة العمر واما انه لا بد في السنة
الاتية بعد الفوت بلا فصل محل نظر مثلا اذا فات الظهر عن
الشخص له ان يقضي طول عمره لا انه يعصي في الزمان الثاني ثم يقضي
في الزمان الثالث ثم الرابع ثم ان النزاع في الفورية وعدمها يرجع الى

سهو

معين م

اي مهية المامور به في الوجود كما هو مقتضى الامر فلا يحتاج الى القضاء
والا اي ان لم يكتف بادخال المهية في الوجود لزم اقتضاء الامر
التكرار مع انه ليس كذلك وفيه ما قدمنا ان عدم سقوط القضاء
قد يكون لاجل ذكرنا فلا يلزم اقتضاء الامر التكرار احتجوا
اي احتج القاضي عبد الجبار ومتابعوه بان العمل بمقتضى الامر
لا يسقط القضاء متمسكا بوجوب اتمام الحج الفاسد قالوا لو كان
الامر مسقطا للقضاء لكان اتمام الحج الفاسد الذي وقع الامر
باتمامه مسقطا للقضاء ولا يسقط بالاتفاق والجواب انه مجز
بالنسبة الى الامر الثاني اي اتمام الحج الفاسد فعل اخر وجب بامر
اخر ليس هو الواجب الاول بل وقع امر اخر باتمام الحج الفاسد
وليس هذا الامر والعمل به عملا بالامر الاول حتى يكون مسقطا للقضاء
داخل لكن يحرر استدلال القاضي عبد الجبار بان اتمام الحج الفاسد عمل لا
قضاء له حتى يقال انه يسقط القضاء كما اوهمنا وغير مجز بالنسبة الى
الامر الاول فالذي يجب قضاؤه هو نفس الحج والاتمام لم يفسد فلا يجب
قضاؤه والاتيان بالامر على وجهه مسقط للقضاء والامر الاول حيث
لم يقع على وجهه لم يسقط القضاء والاتمام حيث وقع على وجهه اسقط
قضاء الاتمام اقول فيه بعد ما مر انه يفهم من ادلة الحنفيين ان النهي
لا يدل على الفساد فلا يدل الامر على الاجزاء وان الصوم الفاسد
والحج الفاسد يجب اتمامهما مع عدم اجزائهما فيتحقق المامور مثل
اتمام الحج الفاسد من غير اجزاء وان الامر بالشيء لا يفيد بمفهومه الا كونه
مامورا به مطلوبا للفعل واما ان الاتيان به يقتضي سقوط
التكليف فذلك لا يدل عليه مجرد الامر بمفهومه وهذا حق فلا ينافيه

على

على المكلف بالايمان الكافر فانما يجب حال الكفر او بعده والاول
بط لامتناعها اى وقوع الوقوع منه من الكافر وكذا الثاني اى
وجوب الوقوع بعد زوال الكفر بالايمان بط لسقوطها اى سقوط
الوقوع بعد حصول الايمان والجواب المنع من عدم القدرة
عليه اى لا نم ان الكافر غير قادر على صدور الفعل الوقوع عنه
فانه قادر على الايمان واداء الوقوع بتقديم الايمان كالصلوة
على المحدث فان الصلوة لا يصح حال عدم الوضوء ومع تقديم الوضوء
يصح وفيه ان الدليل على ما قررناه لا يتوجه الجواب فان خلاصة
ما قررناه ان الوقوع لا يتحقق وجوبها اما حال الكفر فلعدم تحقق العمل
واما بعد الكفر فلعدم تحققه ايضا للسقوط ففي اى وقت يكون واجبا
والجواب عنه ان غسل الحيض والجنابة اذا اجتمعا كلاهما واجبان
مع انه اذا تحقق غسل الجنابة سقط الحيض فتامل ويمكن حل الجواب
على منع الاستلزام اذ لا يلزم من عدم اداء الوقوع حال الكفر وبعده
للسقوط بالعفو ان لا يكون واجبا والعقوبة بمقتضى الوجوب فتامل
وايضا المراد بالوجوب هنا العقاب عليها اى على تركها في الآخرة
حمل الوجوب على معنى آخر يجعل النزاع لفظيا على ان المصنف ذكر العقاب
على ترك الوقوع في الآخرة انما يتوجب بالعذاب لترك الايمان
فلا فايدة في تغيير الدعوى الذى يوجب خروج الكلام عن المقام
على ان العقاب في الآخرة يدل على الوجوب بالمعنى المتنازع
فيه البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء اى الاتيان بالمامور به
كما امر به الشارع يقتضي الاجزاء والاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما

يجب

لا

والعفو

حصول الامتثال والثاني اسقاط القضا فان فسرنا بالاول فلا شك في
تحققه وذلك متفق عليه وان فسر بسقوط القضا فقد اختلف فيه
والمختار انه يستلزم وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزم والقضا
اى فسرنا بتدارك ما قد فات من مصلحة الاداء والفرض انه جاء
بالمامور به على وجهه ولم يفت شيء وحصل المطلوب بتمامه
فلو اتى استدراكا لكان تحصيل الحاصل اسقاط القضا وفي اداء الواجب
مطلق غير مقصور وايضا استدراك ما فات قد تصور باليقين
وغيره وما لا يدرك باليقين سواء كان جزما او ظنا قد يظهر خلافه
فيحمل القضا فيصح قول القاضي ثم ان اريد بسقوط القضا وحيث
لا يقتضي بما يحمل القضا بناء على الشرح العضدي ان الصلوة من
صلى بعد انكشاف حدثه انما يأمر جديد فهذا واجب مستانف
فالامر الاول قد اتى به على وجهه وتسميته الباقي قضاء مجاز
اقول تسمية الثاني قضاء حقيقة لان تعريف القضاء صادق عليه
والثبوت بامر جديد لا ينافي كونه قضاء ولو سلم فقول القاضي
عدم سقوط القضاء اريد به ذلك فلا نزاع معه والملهم الى اصل
معنى الاجزاء اشار بقوله على معنى خروج المكلف عن العهدة
مع الاتيان بالمامور على وجه على وجه جوزنا والا ان لم يخرج
عن العهدة بالاتيان به لكان مكلفا بالاتيان به فيلزم تكليف
ما لا يطاق وفيه نظر على ان تكليف ما لا يطاق انما يلزم على
تقدير التكليف بكل ما اتى او بغيره او كان مكلفا بغير ما اتى به
فلا يكون الاتيان تمام ما كلف به على هذا التقدير وهو خلاف
الفرض ولانه ان لم يخرج اذا ادى المامور على وجهه بادخال المهتدى

اولم

بالظن وقد تصور

العصيان وعدمه بالترك في اول الحال وهذا البحث نافع في المسايل
الشرعية ليس مجرد النزاع في المعنى اللغوي فان اريد بقوله لغويه
ان البحث يشاء في اللغة فكل الاصطلاحات في بحث الامر واكثر
المباحث لغويه لا معنى لتخصيص ذلك به فان كان مقيدا بوقت
كما في صوم شهر رمضان ولم يفعل منه اي في الوقت المذكور
كشهر رمضان فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء وهذا ظاهر
على قول من قال ان الفور معناه ان الامر المقيد بالزمان
الثاني فان المامور به ترك الفعل اختيارا في الزمان الماضي
مع انه يفعل ذلك اداء الا انك قد عرفت انه ليس معنى الامر
هذا وانما قلنا ان الامر المقيد بوقت لا يقتضي القضاء و
لان ما عدا ذلك الوقت الموقت لم يتعرض الامر له بنفي
ولا اثبات فلا يدل على وجوب ايقاعه فيما بعد فلا يكون
فلا يكون القضاء مقتضى الامر الاول اي ان الامر اذا كان
مقيدا بالوقت يكون القضاء مقتضى الامر الاعم من ذلك
والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلث اذ قال
في وجه بيان ذلك ان مقتضى الامر لو كان مقتضيا ومستلزما
للقضاء لما تخلف عنه ذلك البحث الخامس الامر بالكلي ليس
امرا بالجزئي معين وان امتنع وجوده اي الكلي بدون احد معين
من الجزئيات كالامر المكلف باعطاء الصدقة ولا يكون
عنده الا الحنطة لا يكون مامورا باعطاء الحنطة نعم ان الامر
بالكلي يستلزم احدا ما اي الجزئيات لا بعينه وهذا الكلام انما يتم
وجوبه م

فيما اذا كان الكلي له فرد اكثر من واحد اما اذا انحصر في فرد في نفس الامر
او عند المكلف تعين ذلك الفرد في الحصول اذا قلنا الشخص بع هذا
الثوب لا يكون هذا امرا ببيعه بالغبن الفاحش ولا بالثمن
المساوي لان هذين النوعين مشتركان في مسمى البيع ويتميز كل واحد
عن صاحبه بقيد من المثل او الغبن وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز وغير مستلزم له فالامر بالبيع موجبه الاشتراك
لا يكون امرا بما به يمتاز كل واحد من النوعين عن الآخر
لا بالذات ولا بالاستلزام فاذا كان كذلك فالامر
بالجنس لا يكون امرا بشيء من انواعه بل القرينة اذا دلت
على الرضا ببعض الانواع حمل اللفظ عليه ولذلك قلنا
الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش وان كان
يملك البيع بثمن المثل لقيام القرينة الدالة على الرضا به
وهذه قاعدة شريفة ينحل بها كثير من القواعد الفقهية والامر
بالامر بالشيء لا يكون امرا بذلك الشيء الذي امر بالامر به كقوله عليه السلام
مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا يلزم منه ان يجب على الصبي
الصلوة اول فيه بحث لان الامر الثاني ليس بالمعنى الحقيقي للامر
لان الامر للوجوب ولو كان الامر الثاني للوجوب يلزم
من الامر بالامر بالشيء الامر بذلك الشيء بلا ريب مثلا اذا
امر الله النبي بقوله وامر اهلك بالصلوة وامر النبي يلزم وجوب
الصلوة بلا شبهة فلا يكون هذه المسئلة صحيحة والحق ان الله تعالى
اذا قال اوجب على عمرو كذا فقلت لعمرو كل ما اوجبت عليك زيد فهو
لزيد م قال م

واجب عليك فالامر بالشيء امر بذلك الشيء في هذه الصورة
ولكن بالحقيقة انما جاء من قوله كلما اوجب فلان عليك فهو
واجب عليك اما لو لم يقل ذلك لم يجب كما في قوله عليه السلام
مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فان ذلك لا يقتضي الوجوب
على الصبي وفيه ما اوردناه ولا يحتاج الى قوله كلما اوجب
عليك زيد فهو واجب للوجوب على عمرو بل يكفي في الوجوب
عليه قوله لعمرو لزيد اوجب عليه الا ان يقال انه لا يجب عليك
مالم يوجب زيد فالامر الاول لا يستلزم الوجوب
على عمرو البحث السادس المندوب غير مامور به هذه المسئلة
تدور ان الامر للوجوب لا للقدر المشترك بينهما لان الامر للوجوب
وهو بضاد الندب نعم هو تكليف على ما ذهب الاسفرايني
لان امتناع الترك مع جواز الترك لا يجتمعان ففي الاباحة
ليس تكليفا لانتفاء الطلب فيه خلافا للكعبي لان الطلب يستلزم
ترجيح المطلوب والمباح لا رجحان فيه لتساوي طرفيه وبهذا الدليل
لا يكون مامورا به اصلا لكن هذا الكلام يشعر بان المندوب
مكلف به وكذا المكروه حيث تعرض للمباح ولم يتعرض للمكروه
في الشرح العضدي المندوب ليس بتكليف لان التكليف يشعر
بالزام ما فيه كلفة ومشقة فهو مشتق قال ابو اسحق الاسفرايني
هو تكليف لان فعله يحصل الثواب يشق ورد بانه في سعة
من تركه لعدم الالزام وان قال وجوب اعتقاد ندبه تكليف
قلنا هذا حكم آخر والجملة المسئلة لفظية في المحصول ابو اسحق الاسفرايني

سماه تكليفا باعتبار اعتقاد كونه مباحا وهو بعيد ثم النزاع في
معنى التكليف شرعا لا في الاصطلاح اللغوي فالنزاع ليس بلفظي و
اقول لا ريب ان الوجوب تكليف وقد يكون الواجب لذة الاشياء
مثل النكاح وليس فيه مشقة ان قيل باعتبار اللوازم قلنا لا نم
في الجماع مرة يلزم اللوازم الشاقة ثم ان التكليف على هذا
ينحصر في الواجب والحرام مثل ترك اكل الجيفة ليس في الكف
عنه مشقة اصلا وهو ظاهر فظهر ان التكليف لا يستلزم المشقة
كيف لا والجيفة والقاذورات وكف النفس عنها لا مشقة
فيها اصلا نعم التخلق بالاحكام الشرعية واطاعتها لوجه الله
من غير ريا ولا سمعة بل تقربا الى الله فيه كلفة وعلى هذا يحمل
قول الاسفرايني مطابقا لظاهر كلام المصنف على ان المشقة غير
لازم نعم وجه التسمية يكفيه تحقق المشقة في الافعال كما سميت
القضية الحملية حملية لتحقق الحمل في الموجبات منها وايضا على ما
ذكرنا احكام الشرع اخبار عن مقتضيات الافعال فلا تكليف
ولا مشقة الا ان يقال المشقة في بعض الواجبات والمنهيات
والمندوبات لا زمه ولا معنى التكليف الا بفعل اختلف الناس
في هذا المقام فقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المطلوب بالنهي هو ان
لا يفعل المنهي عنه وقال الاشاعرة هو فعل ضد المنهي عنه وهو كف
النفس احتجت الاشاعرة بان العدم نفي محض فلا يكون مقدورا
لان القدرة لا بد لها من اثر ولا اثر للعدم ولان العدم وان
امكن استناده الى القدرة لكن العدم الازلي لا يمكن استناده الى

فلا يكون اثرا فلا يتعلق التكليف به لان التكليف يتعلق بالفعل
والمص اختار هذا الخلاف ما اختار في النهاية ان التكليف يتعلق
بفعل ولا فعل في العدم وفيه بحث لان ابقاء العدم بحاله
فعل والابقاء مقدور للمكلف والاصح ان المكلف في النهي
مكلف بكف النفس عن المنهي فيكون التكليف متعلقا بالفعل
الذي هو الكف والمطلوب في النهي هو كف النفس عن الفعل وهو
الى ما كلف به وهو حال وجوده ووجوبه يكون طلب وجوده
طلب حصول الحاصل وفيه بحث لان الممكن حال وجوده
لا يكون واجب الوجود كما مر خلافا للاشعري فان مذهبه ان
القدرة مع الفعل فلا يتصور التكليف الا وقت القدرة فظهر
ان التكليف يكون حال الفعل **الفصل الخامس** في المامور

وفيه بحث اربعة الاول ان المعدوم ليس بمامور في الشرح العضدي
الاشاعرة من بين الناس اتفقوا ان الامر يتعلق بالمعدوم حتى
صرحوا بان المعدوم مكلف وشدد سائر الطوائف الانكار عليهم
وقالوا اذا امتنع التكليف في النائم والغافل فالمعدوم اجدر
وانما يرد لو اريد به تنجيز التكليف في حال العدم بان يطلب منه
الفعل في حال العدم بان يكون الفهم او الفعل في حال العدم
ولم يرد ذلك بل اريد التعلق العقلي وهو ان المعدوم الذي علم الله
في الازل انه يوجد مع شرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفعله
فيما لا يزال لنا لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم
لم يكن التكليف ازليا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان

للعدم

التكليف به لان المقصود الماذون ... النهي عنه والنفي حال وجوده واجب الوجود وحال ...

من حقيقة التكليف التعلق اذ لا يتحقق حقيقته الا به فلو كان التعلق
حادثا يكون التكليف حادثا واما بطلان اللازم فلان الكلام
ازلي لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والنهي والامر من اقسام
الكلام والامر والنهي تكليف وانواعه بعد ان سلم ان الكلام
امر موجود في الخارج حتى يلزم قيام الحوادث بذات الله
الامر طلب وكذا النهي والطلب من المعدوم سفه بل غير ممكن
كما يجيء في الامر الثالث وفيه نظر لان القرآن لا ريب انه كان
مكتوبا في اللوح المحفوظ قبل ادم فالخطاب الذي كان في القرآن
كان بلا مخاطب فكذا نقول في التكليف انه من غير مكلف
وكذا الحال في قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى فكل ما هو جواب
المعتزلة فهو جواب الاشاعرة فالظاهر ان من شنع انما شنع
على القول بالتنجيز ومن قال به قال لا باعتبار التنجيز فالنزاع
لفظي لانا نقول الامر والنهي موضوعان للطلب والطلب
لا يتصور من المعدوم كما سيجيء الا ان يعمم الطلب الماخوذ في
معنى الامر بحيث يشمل العزم على الطلب واما قوله تعالى الست
بربكم المفسرون قالوا فيه معنى لا نسبة له بهذا المقام وانت تعلم
ان الامر والنهي للطلب والطلب المستفاد من الخطاب المنجز
وكتابة القرآن في اللوح لا يقتضي طلبا كما لا يخفى لان الامر عن الموجود
وباعتبار التنجيز سفه لا يرضى بمثله في حق الله تعالى فاذا لم يكن منزها عنه
واحتج الاشعري بانا اي الذين اوجدهم الله بعد قرن النبي مكلفون
بالشرائع وداخلون تحت خطابات القرآن والحديث فكان كونه خطاب

والله تعالى اعلم

به توبيه والتعلق مرتبا به انما يتصور بعد كونه امرا ونهيا
لانه يقال انه متعلق به لانه طلب منه في نفس الامر بحيث يجد
الفعل مرتبا هكذا صار طلبا منه فتعلق به فيلزم الدور ولو
صح ما يقال في تحقيق ان علم الله تعالى متعال عن الزمان اي الموجود
يوم القيمة عنده تعالى كالموجود في الازل ولا نسبة لعلمه بالزمان
كما انه لا نسبة له بالمكان فليس عنده ماض ولا استقبال ولا
حال فنحن عنده في الازل حاضرون مثل اليوم ... تصور كلامه
على التنجيز تدبر والجواب عن احتجاج الاشاعرة بوقوع تكليف
المعدوم بالنسبة الى المخلوقين بعد قرن الرسول صلى الله عليه وآله
المنع من اسناد التكليف الى الرسول اي لا نسلم ان الرسول كلف
المكلفين الموجودين بعد قرنه بل اخبر بان الله يكلفهم بعد وجودهم
واجتماع الشرائط فيهم والى هذا اشار المص بقوله بل الرسول
عليه السلام اخبر ان كل من ياتي الى يوم القيمة يكلفه الله
تعالى بما جاء به الرسول من الدين وليس هذا اخبارا للمعدوم
وخطابا له بالتكليف حتى يلزم المحذور انما يلزم ذلك لو كان
التكليف بقوله يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة
يكون يوم نزول الاية انما يلزم ذلك لو كان التكليف بقوله
يا ايها الخ على الرسول خطابا وتكليفا من يخلق بعد خمسين سنة
وليس كذلك بل التكليف بالاية مختص بما كان يوم النزول متحققا
لشرائط الخطاب والباقي يوم خلقهم واجتماع الشرائط يكلفهم
الله تعالى بخطاب جديد يتعلق بهم وهذا الخبر خبر عن ذلك هو موجب

حاضرين

من يحدث فيما لا يزال وتكليفهم حال العدم بالافعال كذا يجوز في
ازل الازال قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الاية في سورة البقرة والجموع واسماؤها المحلاة
باللام للعموم حيث لا عهد ويدل عليه صحة الاستثناء منها
والتوكيد بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
واستدلال الصحابة بعمومها شائعا ذائعا فالناس يعم الموجودين
وقت النزول لفظا ومن سيوجد لما تواتر من دينه عليه السلام ان
مقتضى خطابه واحكامه شامل للقبيلين ثابت الى قيام الساعة
الا ما خصه وهذا ان الاية مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية ان حمل الطلب
الذي في اغسلوا على الطلب التنجيزي عن المعدوم فهو بين البطلان
ويتم الامر عن التحقيق وعدمه بط ايضا ولما علمت ان الاشاعرة
على التنجيز وعدمه في حال العدم غير معقول انه كما يقول مولى
العبد الجالس في مكان لا يكون عنده احد منهم ولا تصور لهم بسماع
صوته يا غانم استقوا ويا سالم اجتنبي ويا راشد ادركني فانه
سفه بلا ريب عدل عبد الله بن سعد من الاشاعرة عن قولهم هذا
وترك مقالتهم واختار ان الخطاب حادث بعد تعلق حادث
للكلام بالمامور وقال ان الكلام النفسي ليس بامر ولا نهي قبل
التعلق اقول فعلى هذا الظاهر يتوقف كون الكلام امرا ونهيا على
التعلق لانه لو لم يكن طلبا منه لا يتعلق به بديهة فالتعلق به انما
يتصور بعد كونه امرا ونهيا على التعلق لانه لو لم يكن طلبا منه لا ...

الدليل

كلام

استقوا

لتكليفهم يوم استجماع الشرائط فيهم سع المواقف ان السفه انما
يلزم في الكلام الذي يكون لفظا واما كلام النفس فلا سفه فيه كطلب
التعلم من ابن سيولد قال السيد قدس سره في شرحه ورد عليه ان
ما نجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن
وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونها سفها بل قيل
انه غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال
هذا عبارة شرح المواقف وانت تعلم ان الامر للطلب بالاتفاق
فاذا بطل الطلب لا يتصور تقدم الامر سواء كان للتحقير او لا فيجب
ان يقال ان تكليف المعدوم قال بزول الحكم بالاخبار او
يجعل الخطاب شاملا للعزم الطلب فح يكون الامر مجازا في معناه
ولعل هذا معنى الطلب على وجه التنجيز البحث الثاني الفهم شرط
التكليف فان فهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان
يصدق بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار فالتكليف
واجب مقيد بالفهم كالحج بالاستطاعة ولذا اقيد التكليف بالعقل
اذ الفهم ثمرته ولا يمكن ان يجعل التكليف مشروطا بالتصديق
بالتكليف فان التكليف يتوقف على افراد التكليف فيلزم ان يكون
قبل التكليف تكليف فلا يكون الفهم شرطا للتكليف مطلقا والذي
يفهم من الشرح العضدي وغيره ان التصديق ليس بشرط وكذا من شرح
المواقف لا يقال المكلف ان كان مكلفا بالقصد والتصور
يلزم مثل ما ملت في التصديق لانا نقول التصور والقصد يلزم من
سماع الخطاب بين ان التكليف مثل هو هذا القول ام الخاب امره سواء

نحو

سمعه المكلف ام لا يفهم من الشرح العضدي ان الوجوب لا يحتاج
الى علم المكلف بل يكفيه الخاب الله تعالى فعلم ان التكليف لا يحتاج
الى التصور الا ان يقال الوجوب يتخلف من التكليف وفيه ما
لا يخفى ويمكن ان يقال ان المراد بالتكليف هنا هو خطاب المكلف
واعلامه بالتكليف بمثل صل او صم وهذا يحتاج الى تصور المامور
به حتى يتصور منه الامتثال لان اختيار فرد من المامور به للخروج
عن العهدة بدون التصور مح ويحتمل ان يقال ان هذا الطلب
مح فيكون نفس التكليف محالا فلا يمكن جعله فرعا لامتناع التكليف
بالمح كما في المحصول على انه يفهم من الشرح العضدي ان بعض
من يجوز التكليف بالمح يمنع عن هذا التكليف لان هذا البعض
يرى ان التكليف بالمح للابتلاء ولا يتصور مع عدم الفهم
الابتلاء واقول في المواقف وشرحه ان التكليف بالمحال
العادي يجوز عندهم لكن لم يجد وقوعه بالاستقراء وللخصم ان يقول
لا نسلم ان الفهم شرط والاستقراء لا يمكن التمسك به في هذا
المطلوب ان قلت نفس التكليف بهذا مح فمن الله تعالى ويحتمل
ان يحمل عبارة الشرح العضدي على ذلك قلت مح مطلق ابتغاه
على عدم جواز التكليف بالمح وان فرقا بين تكليف محال بالوصف
وتكليف مح بالاضافة مع انهم يقولون بجواز هذا التكليف
بالمح الا قليلا منهم كما في الشرح العضدي والمحصول يجوز مطلقا
فالغافل غير مامور لقوله عليه السلم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى

ابتغاوه

واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان
يكون عالما بصفات الفعل لئلا تكلف بارتكاب القبائح واجتناب
الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل
من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح
ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المحسن للثواب واما ما
يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به
او متمكنا من العلم ~~بالفعل ليس شرطا وان الفعل~~ وان يتمكن من
آلة الفعل ان الفعل ذا آلة اقول هذا الكلام التجريد وشرحه الجديد ويفهم
منه ان العلم بالفعل ليس شرطا وان الفعل عن التكليف يتاخر
زمانا يسع فيه الاستدلال وح لا يكون العلم بالفعل شرطا البتة
فلا يصح كلام المحصول ولا الشرح العضدي ويحتمل ان يكون التكليف
الذي في التجريد وشرحه غير الخطاب بالفعل لكنه فيه نظر كما لا يخفى
احتجوا بان الامر بالمعرفة اي الامر بتحصيل معرفة الله تعالى ان توجه
على العارف بالله لزم من طلب المعرفة طلب تحصيل الحاصل او على تقدير
اطاعة المامور لزم تحصيل الحاصل والا اي ان لم يتوجه الامر بالمعرفة
على العارف بانه ثبت المطلوب وهو عدم اشتراط المطلوب التكليف
بالفهم لاستحالة معرفة الامر بالمعرفة قبل معرفة الامر بالمعرفة قد قررنا
ان معرفة الله المطلوب بالامر هو التصديقات الخاصة والفهم
الذي يحتاج اليه التكليف هو التصور ولو سلم انه التصديق يكفي في
ذلك النظر مثلا وايضا قالوا ان التكليف لا يحتاج الى الفهم
لان الغرامة تجب على المجنون بحسب الشرع في بعض افعاله من ماله ولا فهم له

المستحق

كاذم

١٧١

او كذا الصبي تلزمه الضمان بالاتلاف ولان قوله تعالى لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى خطاب مع السكارى وليس لهم الفهم
والجواب اما عن حكاية المعرفة ان المعرفة واجبة عقلا بلا امر فلا
تكليف حتى يحتاج الى الفهم على انا اشرنا ان شرط التكليف هو
التصور وهو متحقق في الوجوب العقلي ويفهم من كلام المص
هنا ان التكليف لا يتحقق في العقليات فدخول الوجوب
العقلي في الاقتضاء على ما اشرنا فيما مضى مشكل واما الجواب
عن الثاني فانه لا يستلزم الوجوب التابع للتكليف على المجنون
والصبي لانه من باب الاسباب يجبر الجواب ان اعتبار
ضمان الصبي وغرامة المجنون ليس من قبيل التكليف عليهما
بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها كاعتبار قتل الصبي واتلافه
فانه سبب لوجوب الضمان والدية من ماله على وليه فقتل
الصبي كدلوك الشمس فانه دليل وجوب الظهر على المكلف
وشهود الشهر للصوم والمراد بالاية اعني قوله لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى الخطاب حين حصول التمل وهو مقدم النشاط
الحاصل بعد شرب الخمر المستتبع لزوال العقل بحيث لا يمكن
الشروع معه عادة في الصلوة البحث الثالث تكليف المكره
البالغ حد الالجاء قبيح لانه غير قادر على الترك فح لا اجر له
ويجب على المامور ايقاع الفعل على وجه الطاعة لقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولقوله عليه السلم
انما الاعمال بالنيات وذلك غير متصور ممن لا اختيار له في تركه

مح

يبلغ وعن النايم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ولما كان
الغالب على احوال الصبى والمجنون الغفلة وعدم تصور
الخطابات رفع عنهما العلم وغفلة النايم حال نومه ظاهر ولان
الفعل مشروط بالعلم اى التصور والمطلق الشامل باعتبار تحققه
فى ضمن هذا الفرد ولا يبعد ان يقال الخطاب يحتاج الى ان
يعلم المخاطب ويصدق بان الامر للالزام وهذا التصديق لابد
منه فالتكليف به بالفعل مع عدمه مع عدم العلم تكليف بما لا يطاق
بل نفس التكليف ح فلا يمكن التكليف اذ طلب شىء ممن لا يفهم محال
بلا ريب كطلب الاطاعة من الجماد فلا يمكن من الله قطعا واستدل
على الدعوى المذكورة صاحب المحصول بان اتيان الفعل يدل على العلم
فى الله فلابد من العلم بالفعل الذى كلف به المكلف واقول المكلف مكلف
بالفعل لا بالاتيان والمتكلمون انما استمسكوا بالاتيان لان الفعل
لا يقتضى العلم بوقوعه اتفاقا بل قالوا الاتفاق يمكن فى الجملة كما فى
النحل بلا علم فانه يبنى بيته على هيئة المسدس لسلامته عن الافات ثم
قال ان وقوع الفعل دايما او اكثريا من المكلف لا يقتضى العلم لجواز
ان يفعل على سبيل الاتفاق ان قلت الاتفاق لا يكون دايما
ولا اكثريا قلنا يجوز ان يعلم الله ان المكلف لا يفعل الفعل الا موافقا
للامر من غير علم دايما فيكلفه بغير علم ثم غير الدعوى وقال والجواب
ان اختيار وقد للخروج عن العهدة من المكلف ح بلا علم فلابد
من العلم لا هذا العلم يكون تصديقا فيكون المكلف مكلفا بالتصديق

واقوله

ويلزم ما مر وايضا لنا علم عادى بان كل فعل هو دايم او اكثرى
يكون بسببه العلم فلا يصح الجواب المذكور وايضا اختيار وقد
يمكن ان يكون بعلم حصل بعد الخطاب فلا يكون نفس المخاطبة
مشروطا بهذا العلم فى الشرح العضدى ان احضارا من بين افراد
الفعل المامور يحتاج الى الفهم وهو التصور واقول لو صح هذا لا
يتوجه على المحصول ما اورد ولكنه بعيد عن الفهم كما لا يخفى نعم يتوجه
عليه ان الفعل الاختيارى لا يمكن ايقاعه بدون تصوره ولا يحتاج
الى تغيير الدعوى كما فعله قال افضل المحققين فى التجريد فى شرايط
حسن التكليف وشرايط حسنه انتفاء المفسدة فيه وتقدمه وامكان
متعلقه وثبوت صفة زايدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل
وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل
وعلمه به وامكان الآلة فى الشرح يشير الى شرايط حسن
التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل
المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ~~ومنها ما يرجع الى نفس التكليف~~
واما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون
مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له وان
لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثانى تقدم التكليف على الفعل زمانا
يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به ليباشر الفعل زمان وجوب
ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان
وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال
عن الفايدة الثانى اشتمال الفعل على صفة زايدة على حسنه بان يكون

فرده

وفعله في المحصول المكره على الفعل هل يجوز ان يامر بتركه ام لا
المشهور ان الاكراه اما ان ينتهي حد الالجاء او لا ينتهي اليه
فان انتهى اليه امتنع التكليف لان المكره عليه واجب
الوقوع وضده ممتنع الوقوع والتكليف بالواجب والممتنع غير
جايز واما ان لم ينته حد الالجاء فالتكليف به جايز صحيح وللقايل
ان يقول ان حصول الفعل عند الداعية المخلوقة لله تعالى من غير اختيار
العبد واجب فيكون التكليف به تكليفا بما وجب وقوعه
واذا لم يكن الداعية المذكوره يكون ممتنع الوقوع فيكون
التكليف بالممتنع هذا خلاصة كلام المحصول والتوفيق بحث تقدم
بالتفصيل في باب التكليف ثم ان مراد المستدل ان العبد المكلف
لا سبق له ارادة الفعل عند الالجاء والتكليف بالاجماع
انما يتصور في الفعل الاختياري ولهذا قال الاشعري بالكسب
وهو اقتران ارادة المكلف بالفعل ويخرج عنه عن مقتضى الاية
والحديث شان النظر الاول الموقف للوجوب لوجوب
النظر في معرفة الله مثلا فانه اول واجب لا يمكن فيه ملاحظة
الاخلاص والطاعة ولا النية قبل النظر الموقف لوجوب النظر
لا بد من قصد المطلوب والارادة وملاحظة الفايدة والمعاني ارادة
الطاعة اذ لا يمكن فيها النية والاخلاص والايلزم التسلسل فقصد
الطاعة لا يلزم ان يكون اختياريا والا لا شك ان الفعل الاختياري
يحتاج الى القصد والامر المشروط بشرط اذا علم الامر المكلف عدم
ذلك الشرط المعتبر في التكليف كما اذا امر من علم الله تعالى موت زيد

٦٧

في عشر ذي الحجة قبل ان يدرك الحج هل يجوز من الله تعالى ان تكليفه
بالحج وكذا صوم غد اذا علم الله تعالى انه يموت غدا هل يجوز
تكليفه من الله بالصوم غدا اختلف فيه فذهب المعتزلة على منعه
لان صوم غد مشروط ببقائه فاذا علم موته استحال امره
لان الامر حقيقة في الطلب او الارادة ومعا لا يتصور ان
حقيقة من الله تعالى بالنسبة الى الميت والا لزم تكليف ما لا يطاق
نفس التكليف ممتنع في الصورة المذكوره ولو سلم ان المكلف
به مع عدم تكون اما محالا بالذات او بحسب العادة فوقوع
هذا التكليف خلاف مذهبهم فانهم وان جوزوا التكليف بالمح
بالذات والعادي لكن لم يقولوا بوقوعه وبهذا يلزمهم القول
على خلاف ما ذهبوا وجوز قوم من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر والغزالي
وتابعيهما لاشتماله على مصلحة توطين النفس ونيل الثواب بالرضا
بامر الله والعزم على الفعل غدا فيثاب على ذلك وان لم يتيسر له
الفعل ان جعلنا المطلوب الصوم ما اوردنا وان جعلنا
المطلوب التوطين ولا يكون فلا اشتراط بالحيوة غدا فالامر مستعمل
حقيقة في معنى مجازي وهو التوطين فلا يكون مما فرض علم الامر
بعدم الشرط ويويد الاحتمال الاول ان الغزالي انه يقول بالتكليف
بالمح فكيف يقول بهذا الا ان المصنف نقل في النهاية عن الغزالي
انه يقول بالتكليف بالمح وقد يكون التوطين المطلوب بالامر
لمنافع الاخرة باعتبار الثواب الحاصل منه ومنافع الدنيا
بان يمنع الفساد كما اذا عزم غدا على الفسوق والعصيان فاذا نوى

علی ما فی المحصول یکن التکلیف

الصوم حصل له الحيوة النجاة من اتلاف المال وتبعات الفسوق
الضارة في الدنيا ايضا والاصل في ذلك اي يجوز الامر لمصلحة
تنشاء منهما اي من الامر والمامور به والامر قد يكون لمصلحة المامور به
وايقاعه فقط ولم يتعرض المصنف الالكونه او لان الامر قلما تفارق مصلحة
التوطين كثيرا اي من كلام المصنف اشار الى ان الامر يكون للمصلحتين
وللمصلحة الواحدة مع انه نص بعد ان الموت من المخصصات كما سيعلم
تفصيله وايضا التكليف بالمح ليس مذهبه الا ان يقال هو يقول بان
الامر مستعمل في التوطين وليس هو تكليفا بالمح لكن مذهبه الا ان يقال هو
يقول بان كلا قايل ويتفرع على ذلك الاختلاف وجوب الكفارة
على من افطر ثم حصل له المسقط كالصايم الذي حصل له الجنون في يوم رمضان
او مات وهو صايم ولا خلاف في جواز التكليف مع جهل الامر
بوقوع الشرط وعد من في الشرح العضدي مطابقا للمحصول ان من امر
بالفعل المشروط اما ان يكون عالما بعدم الشرط او لا وعلى الثاني
قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود شرطه وتمكنه في الوقت
ولولا ان تحقق الشرط في الوقت ليس شرطا في التكليف لما علم قبل
وفيه اذا الجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط قال الجويني والمعتزلة
لا يصح لنا لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم
بط بالضرورة من الدين المعروفة بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد
انتفى شرط من شروطه من ارادة قديمة او حادثة فلا تكليف فلا معصية
ولنا ايضا لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم بط اما الاولى
فلانه مع الفعل او بعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد
شرط من شروطه فلا يكون تكليفا ولنا ايضا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم
على نبينا وعليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم

الشرط عند الكل

النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء
وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو مكابرة
اقول انتفاء المعلول قد يكون مع انتفاء الشرط وقد يكون مع
وجود المانع وقد يكون مع عدم المعد فدعوى ان كل منتف
انما ينتفي مع انتفاء الشرط ممنوعة الا ان يدعي ان كل منتف
فانتفاؤه بانتفاء ارادة ما قديمة او حادثة والارادة
القديمة والحادثة كلاهما شرط فلا ينعدم شيء الا بانتفاء شرط
وفيه بحث اذ عدم الكل لا ريب انه بعدم جزئه فلا ينتفي مع انتفاء
الشرط فان تعليق الارادة لا يحتاج الى الشرط عندهم كما صرحوا
في دفع لزوم التسلسل الا ان تحرر الدليل بوجه اخر وهو انا نعلم
يقينا ان الكافر يعصي بترك الايمان اجماعا فيلزم عدم
عصيانه اذ ترك الايمان البتة بانتفاء شرط من شروطه ويمكن ان
يجاب بان الكلام ليس في كل شرط انما هو في الشرط الذي لا يكون
مقدورا للمكلف وح لا يصح الاستدلال المذكور على ان الكلام هنا
انما هو في اعلام التكليف بقول الامر حتى او صح كما مر ولو لزم من
علم الامر بعدم شرط الفعل عدم لا يلزم عدم العصيان او العصيان
لازم لوجوب الفعل لا يلزم علم المكلف به الا ترى ان العوام الذين
لا يعلمون خصوصيات الافعال التي هم مكلفون بها عاصيون بتركها
وقد قررنا ان التكليف المبحوث عنه ههنا لو حمل على المطلق يمنع
اشتراطه بالعلم بالفعل هذا ما يتعلق بالدليل الاول واما الثاني والثالث
ففيهما بحث اذ هو ان التكليف قد يعلم كما اذا اخبر النبي والامام
عليهما السلام بكون شخص معين مكلفا وايضا يثبت التكليف حال الفعل

التكليف

قوله ينقطع المكلف حال الفعل عم وايضا قبل الفعل ايطل وقوع التكليف لان الاصل عدم تحقق المانع وعدم شرط زايد فتعلق التكليف قبل الفعل وكذا الحال في ابرهيم على نبينا وعليه السلم وكيف لا وابراهيم عليه السلم اذا اخبره الله تعالى بانك مكلف تحصل له اليقين لان هذا امر ممكن اخبر الله بوقوعه وكل ممكن كذلك فهو واقع فالتكليف معلوم قبل الفعل اذا علمت ذلك فاعلم ان التكليف مع العلم بعدم الشرط ان اريد به مايعم الشرط المعدوم ولايبقى نزاع البتة وان حمل الكلام في التكليف مع العلم بعدم الشرط الغير المعدود فح ملزوم التكليف بالمح آن حمل النزاع في الصوم اذا كان الصايم يموت في اثناء اليوم اذ يكون التكليف بالمح العادي او الذاتي كما اوردنا وهو خلاف مذهب الاشاعره لانهم لايقولون بوقوع التكليف بالمح العادي والذاتي فاطلاق في تكليف الصايم الذي يموت يوم صومه من انه مكلف حقيقة بالتوطن لا بالصوم ينافي كلامهم فيما فرعوا فلا يصح الدليل المذكور الا ان يقال ان من قال ان العلم بعدم الشرط لايستلزم عدم التكليف لايقول بكليه البحث الرابع يتعلق بالمكلف وهو مصدر التكليف والمكلف هو محل التكليف والفعل ملحضه ان الامر له ثلث تعلقات تعلق بالمصدر باعتبار الصدور وهو الامر بالمكلف وتعلق باعتبار الوقوع بالمكلف وتعلق بالفعل باعتبار ان الفعل اثره فلكل من الامور الثلثه احوال اما حالات المكلف الذي هو مصدر التكليف فمشروط في حسن الامر منه تمكين العبد المكلف من المامور به اى الفعل

متلام

الامر

يخلق القدره والالات كالعضلات التي لايقدر المكلف على ايجادها والعلوم كالتصور بوجه والتصديق بالفايده والعلم بالغرض والعقل الذي لايقدر العقل الى الحد الى معرفتها سبيلا وغيرها كالنبي والامام عليهما السلام واقول اذا جوزنا ان يكون الامر للتوطين لا للايجاد المامور به لايحتاج الى تمكين العبد من المامور به ولايجب خلق القدرة وغيرها وكون الفعل مما يستحق به الثواب لو علم في احوال الفعل لكان احسن بان يكون واجبا او مندوبا الامر لايكون للعبث وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا على صيغة المفعول اى يستحقه المكلف ويعلم انه سيفعله اى يعطيه الثواب هذا الحال لايليق بان يعد في احوال المامور به ولابد من تعميم العلم وان يقصد الله تعالى بذلك الايجاب والتكليف الايصال الى الثواب حتى يكون الايجاب تعرضا للمنافع فان الغرض من التكليف المنافع الدينيه والدنيويه وانما تم ذلك بما تقدم من قصد ايصال الثواب واما المكلف المحكوم عليه فمشترط تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه فعله اى المكلف من فعله تعالى وجب فعله على الله كالقدرة على الله كالقدره على الفعل والعقل فانه يجب على الله خلقهما حتى لايكون امره سفها اقول هذا انما يصح لو كان الامر لطلب المامور به لا للتوطين مثلا لايحتاج الى اسباب وجود الفعل ولايجب على الله ايجاد الاسباب وكيف ولا دليل اماري انه تعرض المامور المطلوب منه الفعل عواقب من الفعل وان كان ما يتوقف

فانهم

عليه الفعل مما لو فعله العبد يصح التكليف وكذا لو فعله الله يجوز ان يفعله الله وان كان ما يتوقف عليه الفعل من فعل العبد كالاراده وقصد ايجاد الفعل والكراهة وقصد الكف عن المنهي عنه لم يجب عليه تعالى فعلهما فانه لايلزم العبث والسفه في امره تعالى ولايجوز ان يجب عليه ان يلزم فعلهما اى يلزم من التكليف على الله لا لكلف العبد بعدم الاراده والتكليف بالمقدمات فقد سبق لزوم وجوبها وان كان ما يتوقف عليه الفعل مما يحتمل ان يفعله الله ويفعله العبد كما اشار اليه المص بقوله مما يصح استناده الى الله والى العبد بان يفعله الله او يفعله العبد كتدبير الجهاد فانه يجوز ان يتعلم المكلف ذلك من علم الوسوسه او يلهم الله تعالى له من غير توسط تعليم وتعلم جاز ان يفعله الله كما قلنا في الالهام المذكور وجاز ان لايفعله الله بل يلزمه اى يلزم الله العبد بفعله اى بفعل ما توقف عليه الفعل المامور به كالنظر في تدبير الجهاد او تعلم علم الوسوسه او بجربة تعلم من هنا ان مقدمه الواجب واجب بثلث شروط الاول ان يكون مقدورا للعبد الثاني ان لايفعله الله الثالث مانع من كونها مقدمه الواجب المطلق وعلى ان يقال ما اراده الله حين اراده الله تعالى ليس مقدورا للعبد فيصح كلام المحصول من وجوب المقدمه بشرطين كما مر واما الفعل فشرطه الامكان فانه لو لم يكن ممكنا لزم التكليف بالمح وقد مر بطلانه اقول اذا كان الامر للتوطين لايلزم فيه الامكان وصحته من المكلف فانه لو لم يكن صحيحا من المكلف ويكون ممكنا لخلق السماء يكون التكليف به تكليفا بما لايطاق واقول فيه ايضا

فعل

اقوله

اذا كان الامر للتوطين لا يلزم منه ... فانه ... التكليف

مام وصحته اى صحة الفعل منه من المكلف على جهه الاختيار فانه لو صح من غير جهه الاختيار كالالجاء لم يكن للتكليف بها فايده واقول فيه ايضا مام وان يكون الفعل حسنا فلا يجوز التكليف بالقبيح اقول اذا كان الامر للتوطين لايلزم فيه الامكان وصحته من المكلف ~~فانه لو لم يكن صحيحا من المكلف ويكون ممكنا لخلق السماء يكون التكليف به تكليفا بما لايطاق واقول فيه ايضا مام وصحته اى صحة الفعل منه من المكلف على جهه الاختيار فانه لو صح من غير جهه الاختيار كالالجاء لم يكن للتكليف بها فايده اقول فيه ايضا مام وان يكون الفعل حسنا فلا يجوز التكليف بالقبيح اقول اذا كان الامر للتوطين~~ لا يقع المامور لاباس بان يكون المامور قبيحا كامر ابراهيم ذبح ولده على نبينا وعليه السلام على ان الامر بالحسن انما يلزم اذا كان الفعل منحصرا في الحسن والقبيح وان يحصل له صفة زايدة على الحسن بان يكون فرضا على ما هو الحق او نفلا بان يعلم اشتراك الامر بينهما او يحمل الامر ههنا اعم من الندب والوجوب مجازا او نشترط في الواجب زيادة حصول رجحان اى جهه محسنة فوق بعض وجوبه فان النفل والفرض مشتركان في الرجحان بكون رجحان الواجب واصل الى حد امتناع جانب نقيضه بخلاف رجحان النفل فانه مع تجويز النقيض فالجهة المحسنة لابد ان يكون ازيد في القوه من القوه المحسنة التي معتبره في النفل هذا على تقدير ان يكون مدار الواجب والنافلة على الجهة المحسنة المعتبره في ذاتهما اذ لا وجه لوجوبه يصح ايجابه اى يصح من الله تعالى ايجاب ما لاجهه محسنه فيه ويجري ايجابه مجرى حسن القبيح وقبيح الحسن فانه اذا جاز ايجاب ما لا وجه له جاز تحسين القبيح وتقبيح الحسن فاصدهما

تذكر

يجري مجرى الآخر ويمكن ان يراد تحريم الواجب وايجاب الحرام
فان القبيح هو الحرام والحسن اما الواجب او الشامل له وللمندوب
اقول قد تقرر ان اختيار العبد لايجاب احد المتساويين وتحريم الآخر جائز
فان التعبد المحض في مثله ان قلت يلزم الترجيح من غير مرجح قلت
يمكن ان يكون ارادته تعالى مرجحا او شيء آخر ما شيئا من خصوص
التشخص صرح بجواز ايجاب المتساويين وتحريم الآخر العلامة الهمام
كمال الدين ميثم البحراني في شرحه على نهج البلاغة ولهذا لو اوجب
كفران النعمة لم يصر واجبا اي لاستحالة تحسين القبيح لا يصح ايجاب
كفران النعمة فانه لا يجب ومحال من الله تعالى ايجابه واما الامر فشرط
تقدمه اي تقدم خطابه على وقت ايجاد الفعل بحيث يتم الغرض
اي بقدر ما يتم بتقدمه الزماني الغرض الذي في الامر بذلك التقدم والغرض الذي
يتم بذلك التقدم هو دلالة على الوجوب وترغيب للمكلف وبعث له
على الفعل كما اشار المص بقوله من دلالته على وجوب الفعل وترغيب فيه
وبعث عليه اي بهذا القدر من التقدم لابد منه واما الزمان الذي يكون
زائدا على هذا القدر فلابد فيه من مصلحة زائدة على دلالة الوجوب
والترغيب والبعث كما اشار المص بقوله وما زاد على ذلك القدر
من التقدم الزماني فلابد فيه من مصلحة زائدة على ما قلنا من الاغراض
الثلث في الحصول افهمت الاشارة الى ان المامور انما يصير مامورا
زمان الفعل وقبل ذلك فلا امر الا اعلام بانه في زمان الفعل يصير مامورا
وقالت المعتزلة انه يصير مامورا قبل وقوع الفعل اما ان يكون ممكنا
في ذلك الزمان او لا يكون ممكنا فقد صار مامورا بالفعل حال امكان
وقوعه وان لم يكن ممكنا كان مامورا بما لا قدرة له عليه وذلك عند الخصم

بان كان ممكنا

ح وفي الشرح العضدي التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع
بعد الفعل اتفاقا وهل هو حينئذ باق حال حدوثه او لا قال به
الاشعري ومنعه المعتزلة والجويني ولا تحقيق مع الاشعري لانه يصلح
محلا للنزاع لانه ان اراد ان تعلقه لنفسه لا ينقطع فحق لكنه لا ينقطع
لنفسه بعد حدوثه كما لا ينقطع معه لان حقيقة التكليف الزام المكلف
بالفعل وطلب له سواء اعتبر حال حدوث الفعل او قبله
او بعده وقد قال انه ينقطع بعد الفعل وان اراد ان تنجيز
التكليف باق بعد حدوثه فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لان تكليف
بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال ظاهر الشرح العضدي
موافقا للمختصر ان التكليف عند الكل قبل الفعل وينقطع بعد الفعل
انما الخلاف حال الفعل فالاشعري يقول بعدم الانقطاع والمعتزلي
يقول بالانقطاع وانت تعلم ان صريح المحصول دال على ان
الاشعري ينكر تحقق التكليف قبل الفعل بالدليل الدال على
ان التكليف قبل الفعل تكليف بالمحال وهي قول الاشعري ان المؤثر
انما يؤثر في الاثر حال الوجود كما حقق في محله وقرر فيما مضى فالمكلف
حال التاثير لا يكون تكليفا بالمحال وهذا الكلام حق يصلح ان يكون
محلا للنزاع واما انقطاع التكليف بعد الفعل فمنظور فيه اذ ابقاء
الفعل قد يكون واجبا كما في الطمأنينة فانه يتحقق واحد من السكون
تحت ادامته بعد احداثه وكذا في التشهد بقدر الشهادتين والابقاء
ليس ايجاد الموجود كما لا يخفى لكن للعاقل ان يقول الاحداث انما
يحصل بامر والابقاء بامر آخر فالامر الاول ينقضي فعلا والامر الثاني

اقول
وتحريره

فعلا اخر فبعد النزاع من الاحداث انقطع الامر الاول كما ان بعد الايجاب
ينقطع الثاني وهل يشترط تمكين المامور المكلف بالفعل من الفعل
بتهيئة اسبابه وازاحة علته ودفع موانعه من حين الخطاب والامر
المتقدم على الفعل الى حين ايجاد الفعل كمن امر بصوم رمضان
في رجب بل يجب تهيئة اسباب المكلف ورفع موانع صومه في رجب
وشعبان ام لا الحق عدمه اي لا يجب قبل وقت الصوم وبعدم
الامر انما يكون اذا تضمن التقدم اي تقدم مصلحة لبعض المكلفين
كتوطين نفس المكلف بالطاعة وسرور الفقراء بالزكوة قبل وقت
ادائها اما اذا لم يكن للتقدم فائدة فلا يقع من الله تعالى فان فعله لا يجوز
ان يكون خاليا عن المصلحة فيصح تكليف العاجز وقت الخطاب
اذا علم الله انه يتمكن حال الحاجة وقت اداء الفعل كمن كلفه الله
في شعبان وهو مريض ويبرأ عن مرضه في آخر شعبان اول وقد مر ان
الامر للتوطين يتحقق مع موت المكلف وقت الحاجة فلا بد من
تخصيص هذا الامر بامر يكون المطلوب منه اي ذا الفعل او يحمل
كلام المص على انه لا يقول بان الامر يكون للتوطين حقيقة وان
كان ظاهر عبارته مما يعرض خلافه وقد سبق كثير مما اورد فاعرفه

الفصل الثاني في احوال **النهي وفيه مباحث** ثلاث **الاول ان النهي يقتضي التحريم**
كما قدمنا في الامر الذي يقتضيه كلام الاصوليين القائلين بان النهي طلب الفعل
ان يكون النهي ايضا للوجوب مثلا اذا قلنا لا تضرب معناه الكف
من الضرب فيكون الكف عن الضرب واجبا واما ان فعل الضرب حرام
فلو سلم لزومه فهو العدمي لزوم وجوب الكف واما قوله لما قلنا في

في الامر اشارة الى ما مر انفا من ان ترك المامور به عصيان وكذا سائر
الادلة التي تقتضي كون الامر للوجوب يدل على ان النهي للتحريم
ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا فهذه لم تقتضي الايجاب اوجب
الله الانتهاء وقبول النهي والانقياد عند ورود النهي فيكون النهي
للتحريم ولا يدل على التكرار اي تكرار اطاعة النهي لان قول الطبيب
للمريض لا تاكل وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم لا يقتضي التكرار
اعلم ان كف النفس عن الفعل اذا لم يكن معه قرينة تخصصه
بوقت دون وقت الظاهر منه ان يكون دائما بخلاف قول
السيد لا تشتر اللحم فانه بحسب العادة معلوم انه مخصوص باليوم او الوقت
الخاص فخصصه بالمرة الواحدة القرينة بحسب العادة ويصح تقييده
بالدوام وعدمه اي يصح ان يقال لا تضرب دائما ولا تضرب في
هذا اليوم من غير تكرر فلو كان للدوام لكان تكرارا ولا نقض
ولو كان للدوام لكان تخصيصه بالوقت المعين مناقضا وحيث لا
تكرر ولا نقض فلا يكون للدوام احتج المخالف القائل بان النهي يقتضي التكرار بان النهي
يقتضي المنع من ادخال الماهية في قولنا لا تضرب اي لا تدخل
ماهية الضرب في الوجود وانما يتحقق ذلك المنع بعدم الادخال اي
ماهية الضرب مثلا في كل وقت حتى يتحقق المنافاة بين النهي
والامر المقتضي للوجود في الجملة والجواب المنع لقوله وانما يتحقق
الى فان ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما ووقتا ما والمشترك
لا يدل على المختص كما اشار اليه المص وما به الاشتراك لا يدل على
ما به الامتياز في الشرح العضدي النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه

عند المحققين اقتضاء ظاهرا فيحمل عليه الا اذا صرف عنه وقد خالف
في ذلك شذوذ ولان العلماء يستدلون بالنهي على الترك ولا
بخصوصه بوقت دون وقت ولولا انه للدوام لما صح ذلك
هذا اقرب الى الصواب كما اشرنا اليه وعلى هذا لا يصح قول المص
ولا يدل النهي على الفور لكن كلام المص مبني على ما قال ان النهي
لا يقتضي التكرار فيصح انه ليس للفور واما على ما قلنا انه للاستمرار
فهو للفور في المحصول ان قلنا ان النهي يفيد التكرار فهو يفيد الفور
لا محالة وفيه نظر لان النهي يمكن ان يكون باعتبار كف واحد
مستمر لا تعدد فيه فلا يلزم فيه التكرار الا ان المراد بالتكرار الدوام
والاستمرار وح لا يتوهم ان التكرار الذي يفيده النهي يجوز ان
يكون متكررا او لا يكون دائما الا ان يراد بالتكرار عدم خلو زمان
عن فرد منه بحيث يكون القدر المشترك دائما فتامل البحث الثاني
ان النهي يدل على الفساد شرعا لا لغة في العبادات في الشرح العضدي
ان النهي قد يكون لعينه وقد يكون لصفة وكلامنا الآن في النهي عنه
لعينه وانه يدل على فساد المنهي شرعا لا لغة وقيل لغة وقيل يدل على
الفساد اذا استعمل في مقابلة الاجزاء وهو موافقة العبادة للامر
واسقاط القضاء واذا استعمل في معاملة فهو استتباع المعاملة
اثرها وذلك ان الصحة وهي في مقابلة الفساد يستعمل في الامرين
اما انه لا يدل على الفساد لغة فلان فساد الشيء عبارة عن
سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل على الفساد وسلب الاحكام
لغة قطعا لو قال لا تبع هذا ولو فعلت لعاقبتك ولكن يترتب عليه اثره
فالحكم

لم يكن ظاهرا في التناقض واما انه يدل على الفساد شرعا فلان علماء الامصار
في الاعصار لا يزالون يستدلون على الفساد بالنهي وايضا لو لم يفسد
لزم من نفيه الفساد حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة
واللازم باطل لان الحكمتين ان تساويتا تعارضتا وتساقطتا فكان
فعله كلا فعله وامتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كان حكمة النهي
مرجوحة فيكون عدم النهي اولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة
ومن مصلحة خالصة وان كانت راجحة امتنع الصحة لخلوها عن المصلحة
الزائدة لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي ومن مصلحة خالصة اقول
قد بينا ان الامر ان الامر للوجوب لغة بمعنى ان الله تعالى
اذا امرنا والزمنا بحكم يلزم من ذلك الوجوب الشرعي لغة
فكذلك اذا نهانا الله تعالى عن فعل يلزم الحرمة الشرعية لغة ويلزم
الفساد وكذلك فلا يصح قولهم ان الامر للوجوب لغة والنهي
للفساد شرعا قولهم لا منافاة بين قوله لا تبع الا منظور فيه
اذ الظاهر من ذلك الا يرى ان قول من يقول لا تصل في
المكان المغصوب ولو صليت لعاقبتك لكن يصح صلوتك
مع ان الصلوة باطلة وايضا لا يخفى ان هذا الدليل انما يتم على مذهب
المعتزلة القائلين بلزوم المصلحة والمفسدة في الامر والنهي
واما على مذهب الاشاعرة فلا يلزم ذلك فضلا عن حكمة يدل
عليها النهي وثبوت حكمة يدل عليها الصحة ان قلت الاشاعرة
وان لم يقولوا بلزوم المصلحة مثلا لكن لا يقولون بعدم خلو
فعله تعالى عن الحكم والمصالح قلت هذا القول منهم لا يمكن اخذه

فی الدلیل اذ علی تقدیر عدم لزوم المصلحة علی ما انکروا قاعدة التحسین
والتقبیح یجوز ان لا یقع اصلا علی ان حصر الفعل فی الصحیح والفاسد
غیر معلوم ۲ فی الشرح العضدی اما المنهی عنه لوصفه فهو ایضا یدل
علی الفساد خلافا للاکثر قال الشافعی النهی عن الوصف یضاد
وجوب اصله ومعنی قول الشافعی انه ظاهر فی عدم وجوب اصله
فیضاد الوجوب الاصل ظاهر الا انه یضاده عقلا والا ورد
علیه نهی الکراهة ولزم ان لا یجامع وجوب اصله لان نسبة
الکراهة والتحریم الی الوجوب فی التضاد سواء فلو لم یجامع
احدهما لم یجامع الاخر وذلک یوجب ان لا یتادی الواجب
بالصلوة والصوم المکروهین وانه بط اجماعا لان الفقهاء
یطلقون الکراهة ویریدون قلة الثواب کما یقولون الصلوة
مکشوف الراس مکروه ویقولون الصوم فی السفر مکروه والکراهة
لا یتحقق فی العبادة فان العبادة لا یتصور الا ان یکون واجبا
او ندبا وهما یضادان الکراهة وح لا یصلح الاستدلال بالاداء الواجب
بالصلوة والصوم المکروهین لان الکراهة فی الصوم بهذا له
معنی آخر نعم یمکن ان یقال ان الکراهة باعتبار الوصف المفارق
للصلوة فلا یکون الصلوة مکروها الا مجازا ح نقول کما ان
الصلوة المکروهة باعتبار وصف من اوصافها جائز کذا یصح
ان یتحقق الصلوة المحرمة باعتبار وصف من اوصافها قال
ابو حنیفة نهی الصفة یدل علی فساد الوصف ولا یدل علی فساد
الاصل وهو المنهی عنه لوصفه حتی لو طرح الزیادة عاد عقد الربا

صحیح واستدل الشافعی بان العلماء یستدلون علی فساد صوم
یوم العید ۲ وهو وصف فی المحصول اکثر الفقهاء علی ان النهی
لا یفید الفساد وقال بعض اصحابنا انه یفیده وقال ابو الحسین
البصری انه یفید الفساد فی العبادات لا فی المعاملات
والمراد من کون العبادة فاسدة انه لا یحصل الاجزاء بها
اما العبادات فالدلیل علی ان النهی عنها یدل علی الفساد
انه بعد الاتیان بالفعل المنهی عنه لم یات بما امر به فبقی فی العهدة
انما قلنا انه لم یات بما امر به لان المامور به غیر المنهی عنه
کما تقدم بیانه فلم یکن الاتیان بالمنهی عنه اتیانا بالمامور به
وانما قلنا انه وجب ان یبقی فی العهدة لانه تارک للمامور به
وتارک المامور به عاص والعاصی یستحق العقاب علی ما مر
تقریره فی مسئلة ان الامر للوجوب اقول الحق ان النهی عن جزء
العبادة او شرطها او لازم لها یوجب البطلان واما غیر ذلک
اذا علم انه نهی عنه عن وصف خارج غیر لازم فلا لا فی المعاملات
ای یدل النهی علی الفساد فی العبادات دون المعاملات کما
هو مذهب ابی الحسین البصری اما الاول وهو الدلالة علی الفساد
فی العبادات فلان الاتی فی العبادة المنهی عنها غیر ات بالمامور
به فیبقی فی عهدة التکلیف لان المنهی عنه غیر المامور لان النهی
والامر لا یتعلقان بشیء واحد لان متعلق الامر اما ان یکون عین
متعلق النهی او غیره فان کان الاول کان الشیء الواحد مامورا
به منهیا عنه معا وذلک عین تکلیف ما لا یطاق والخصم لا یجعل ذلک

بالنهی عنه ولیس ذلک لکونه صوما بل لانه فی یوم العید م

لان عدم ترتب الحکم ابدا لا ینفهم من النهی اقول النهی له
معنی واحد وهو طلب الکف وهو فی العبادات والمعاملة یدل
علی امر واحد وانما الاختلاف فی الامور الخارجة وح نقول
ان النهی فی العبادة هو الکف عنها او عن وصف من
اوصافها وکذا فی البیع فح یلزم من الخارج البطلان فی
العبادات الدلالة منطوقا ولا التزاما والحق ان الالتزام
ان النهی فی العبادات للفساد ولیس باعتبار ان النهی
یقتضیه نقلا بل باعتبار التحقق فانه کلما تحقق النهی فی العبادة
یستلزم بطلان متعلقه وهذا القدر یکفینا فان متعلق النهی
یکون مخالفا لما نهاه الشارع فیکون فاسدا بخلاف النهی
فی المعاملات فان تعلق النهی بها لا یقتضی فسادها فانه قد
یکون حرمتها لعارض مثل البیع وقت الصلوة فان حرمتها
عارضة لمزاحمة الصلوة فالنهی هو الکف مطلقا سواء کان
فی العبادات او غیرها انما الاختلاف فی تغیر الفساد فی المعاملات
والعبادات فالنهی لا یستلزم الفساد فی المعاملة دون
العبادة لعدم تحقق الفساد وبالمعنی المعتبر فی المعاملة مع النهی
بخلاف الفساد المحقق فی العبادة اقول فیما علم ان الشرع
استثناه لا یدل النهی علی الفساد لا فی العبادة ولا فی المعاملة
واما فیما لا یعلم یمکن دعوی الفساد مطلقا وانما قلنا ذلک
لان الشرع استثنی فی العبادة محل جدالی بل بالمسئلة فی قواعد
الاخفائیة فانه منهی عنه استثناه الشارع لو وقع من المصلی لا یبطل

فهم

دون المعاملات ولیس هذا باعتبارهم

ولعدم

صلوته تامل وکذا لا یدل علی الصحة لقوله علیه السلام دعی الصلوة ایام
اقرائک فی المحصول النهی عنه من قال انه لا یدل علی الفساد اختلفوا
فیه بل یدل علی الصحة قال ابو حنیفة ومحمد بن الحسن الشیبانی
انه یدل علی الصحة ولاجل ذلک احتجوا بالنهی عن الزنا علی
انعقاده فاسدا وکذا فی نذر صوم یوم العید واصحابنا
انکروا لنا قوله علیه السلام دعی الصلوة ایام اقرائک وروی
انه علیه السلام نهی عن بیع الملاقیح والمضامین فالنهی فی هذه
الصورة یمنع عن الصحة واحتجوا ان النهی عن غیر المقدور عبث
والعبث لا یلیق بالحکیم ولا یجوز ان یقال للاعمی لا تبصر
وللزمن لا تطر والجواب النقض بالمناهی المذکورة لا یقال دعی
امر لا نهی لانا نقول انه نهی باعتبار محصل معناه اذ معناه لا تصل
ایام اقرائک کما قالوا وذروا البیع ثم لا نقول لم لا یجوز حمل
النهی علی الفسخ کما اذا قال الموکل للوکیل لا تبع هذا فانه و
ان کان نهیا فی الصیغة لکن فی الحقیقة فسخ سلمنا انه نهی
لکن متعلقه هو البیع اللغوی وذلک ممکن الوجود اقول
العجب من اتباع الاشاعرة کیف یرضون بالاستدلال
بادلة المعتزلة المبنیة علی الحسن والقبح العقلیین فان الاشاعرة
یجوزون فی التکلیف ان یقال للزمن طر وللاعمی لا تبصر
وایضا حمل الصحة علی الامکان لا فی مقابلة الفساد عن لائق
البحث الثالث لا یمکن خلو المکلف عن کل فعل کالمتلقی
اعلم ان مقصود البحث هو انه یجوز ان یکون جمیع افعال العبد

بین
شنک

المکلف هو

من نوع تكليف ما لا يطاق وان كان الثاني فالوجهان اما ان
يتلازمان او لا يتلازما فان تلازما كان كل واحد منهما من ضروريات
الاخر والامر بالشي امر بما هو من ضروراته والا وقع التكليف بما لا يطاق
فاذا كان المنهي من ضروريات المامور كان مامورا به فيعود
الى ما ذكر من لزوم كون الشي الواحد مامورا به منهيا عنه معا و
ان لم يتلازما كان الامر والنهي متعلقين بشيئين لا يلازم
احدهما صاحبه وذلك جايز الا ان يكون عن هذه المسئلة التي
نحن فيها هكذا في المحصول في بيان هذه المسئلة واقول هذا الدليل
بالحقيقة تخصيص للدعوى بما ذكرنا فان النهي اذا لم يكن غير لازم
للمامور به لا يكون للفساد وهذا مشترك بين المعاملات و
العبادات والاظهر ان النهي في جزء المامور او شرطه يوجب
الفساد لان ترك الجزء والشرط يوجب ان ترك المشروط
وكذا اللازم وح يكون كذلك في المعاملات ثم ان يمنع البقاء
في عهدة التكليف اذ يجوز ان ترك المامور به ويفوت وقته فلا
يبقى في عهدة التكليف الا ان يتم التكليف واما الثاني فهو
ان النهي لا يوجب الفساد في المعاملات فلان البيع وقت النداء
منهي عنه مع صحة البيع فلانه لا استبعاد ان يقول الشارع
لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت الثمن بانتقال المبيع الى
المشتري وللخصم ان يقول مثل هذا الاستبعاد في ان يقول الشارع
لا تصل في جلد غير ماكول اللحم الا ما استثني وان صليت فعلت
حراما لكن يصح صلوتك ولانه لو دل النهي على الفساد في المعاملات لدل

اما بمنطوقه مطابقة او تضمنا او مفهومه وهو الالتزام والقسمان باطلان
اما الاول وهو الدلالة بحسب المنطوق فلان النهي يدل على الزجر والمنع
المستلزم للتحريم لا غير مثل الفساد في المعاملة واما الثاني وهو الدلالة
الالتزامية لانه يشترط في الالتزام اللزوم الذهني وهو غير متحقق كما اشار اليه
بقوله فلا انفكاكه في التصور وفيه ان هذا مشترك بين العبادات
والمعاملات فان لقايل ان يقول ان النهي في المعاملة ان
دل على الفساد دل اما بمنطوقه او بمفهومه الخ وايضا الالتزام
عند اهل العربية متحقق في الصورة المذكورة لانه لا يحتاج
الى اللزوم العقلي انما واشار الى جواب هذا بقوله ولا يتاتي
مثله في العبادات لان الفساد فيها عدم موافقتها
لامر الشارع والامر يدل على موافقة امر الشارع والنهي
يدل على عدم موافقة امر الشرع وفيه ان ذلك غير لازم
عقلا وهو ظاهر اقول الخ اما ان يعم امر الشارع
ليشمل المجاز مع النهي او لا فان حملنا على الظاهر فلا وجه
لقوله لان المنهي فاسد لانه يخالف لامر الشارع لان
المنهي ليس بمخالف لامر الشارع بل لنهيه وان عممنا فالمنهي
مخالف لنهي الشارع وامره بالمعنى الاعم فيكون فاسدا
اذا تعلق النهي بذاته واذا كان متعلقا بصفة من صفاته
فح يبطل بالحقيقة الصفة ولا يلزم ابطال النهي حقيقة وفي المعاملات
عدم ترتب حكمها فاذا كان الفساد في المعاملة عدم ترتب
الحكم من انتقال المبيع من البايع الى المشتري فلا دلالة للنهي عليه

منهيا عنه ام لا فان جاز خلوه عن كل الافعال جاز النهي عن جميع
الافعال وان لم يتصور الخلو لا يصح النهي عن الجميع بل عن البعض
كما يجي ويفهم من كلام المص ان الخلو عن جميع الافعال انما
يتصور على تقدير امرين الاول ان يكون الاكوان باقية لا
يتجدد كما قال الاشعري بعدم بقاء الاعراض آنين فانه
على تقدير تجددها يحتاج الى فاعل ويقرب ان يكون الفاعل
هو الساكن او المتحرك فلا يكون خاليا عن الفعل الامر الثاني
ان لا يكون الباقي محتاجا الى المؤثر ولا دخل له في البقاء
كما هو مذهب المتكلم ان الباقي حال بقائه غني عن المؤثر
اذا علمت هذا فنقول ان الاستلقاء ابعد الاطوار عن القيام
المعتبر في الصلوة فكان الاستلقاء بعيد عن الافعال المعتبرة
فهو اولى بالتمثيل في صورة عدم الفعل فالمستلقي الساكن لا فعل منه
على تقدير ان السكون غير متجدد فلا يتحقق الا فعل واحد باق والباقي
حال البقاء غني عن المؤثر فيكون المستلقي خاليا عن جميع الافعال
مع القول ببقاء الاكوان اعني الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق ومع استغناء الباقي عن المؤثر فلا يكون المكلف فاعلا
حال بقاء الفعل الذي هو السكون ولا فعل غيره
واقول استغناء الباقي الممكن عن المؤثر باطل على ما تقرر في علم
الكلام لان علة الحاجة الامكان فح لا يتحقق المكلف خاليا عن
جميع الافعال الا على تقدير ان يكون السكون عدميا لا يحتاج فيه
الا عدم ارادة الحركة والعدم علة العدم بل نقول المراد بالافعال

اما ان يكون اعم من الاختياري او غيره فلا شك ان حركة النبض
والاجفان والنفس مثلا باق في الاستلقاء وغيره وان كان
المراد الاختياري فلا ريب ان المكلف يتصور ان يخلو عن المؤثر
وهو ظاهر ثم اشار المص بان المكلف اذا صح خلوه عن جميع
الافعال امكن منع الجمع فجاز النهي عن جميع افعاله على تقدير جواز
خلوه عنها فان قلت المحبوس المنقول من محل الى محل حال النقل ليس له سكون
وحركة بالاختيار لكن لا يتعلق النهي به فان النهي يتعلق بصورة
الاختيار وفي صورة الاختيار لا يمكن خلو المكلف عن جميع افعاله
الا بما قال المص من بقاء الاكوان واستغناء الباقي قلت
انما مثلنا المحبوس ليظهر جواز خلو المكلف في صورة عن جميع الافعال الاختيارية
الا وقوعه وان لم يمكن خلوه اي خلو المكلف عن الجمع امتنع
منع الجميع بحيث يتعلق النهي بالجميع والا يمكن قبح الجميع مثلا الكذب
النافع المنجي للنبي عن القتل والصدق المهلك كلاهما قبيحان والمكلم
ليس بخال عنهما ويتعلق الامر بالكذب والنهي عن الصدق فيصح الخلو
عن الافعال الحسنة لان الكذب في الصور المذكورة لا يخلو
عن القبيح وانما وجب اختياره لانه اقل القبيحين كما حقق في محله
فيمكن قبح جميع الافعال مع وجوب بعض القبيح وانما قلنا بحيث يتعلق
النهي بالجميع لانه لو لم يكن خلو المكلف ممكنا عن الجميع لا يمكن تعلق النهي
بالجميع تامل ويحتمل ان يراد بقبح الجميع تحريم الكل فان القبيح بمعنى الحرام
واقع كما مر والا كان المكلف معذورا فيه في فعل بعضها لعدم تمكنه
من تركه فلا يكون منهيا عنه فلا يكون قبيحا وفيه بحث لان القبيح قد يكون

لا لكون مع فعل اختياري بان يكون محبوسا
لا يصدر عنه السكون والحركة اختيارا فح
لا يحتاج فيه بقاء الاكوان ولا استغناء الباقي
م

الاختيارية فانه حكم بان لا يكون ذلك
هو مقدور له الا انه يكفي في جواز
النهي جواز خلو المكلف م

ماموراً به كما في الكذب وقد مضى جوابه ويصح منع جميع افعاله على وجه
كما قلنا في الكذب النافع وحسنها على وجه اخر كما في الكذب المذكور
لانه يحمي النبي عن الهلاك وكلطم اليتيم فانه يتصور في صورة العدوان
فيكون قبيحا في ذلك الوقت ويتصور في صورة التاديب فيتصور
في هذا الوقت حسنا فالخارج من الدار المغصوبة ان قصد بخروجه
التصرف في الدار كان قبيحا وان قصد التخلص من الظلم والذنب
كان حسنا وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم اخر اي يعرض له الفساد
بواسطة عدم شيء اخر كما في سعي الام دون ولدها الصغير فان
سعي الام بواسطة عدم ولدها الصغير يصير مفسدة وبالعكس كسعي الولد
الصغير بدون الام فيصح النهي عن احدهما عند عدم الاخر كما اذا وقع
النهي عن سعي الام بدون طفلها الصغير وهذا اي كون الشيء مفسدة
عند عدم اخر او صحة النهي عن احدهما عند عدم الاخر في المختلفين الذين
يصح اجتماعهما دون الضدين كالصدق والكذب في قضية واحدة باعتبار
السلب والايجاب فلا يتصور قبح احدهما بشرط عدم الاخر اذ لا يتصور
اجتماعهما حتى يكون فقدان احدهما سببا لقبح الاخر وما يجب
للشيء لا يكون شرطا في صحته اذ الواجب للشيء لازم له غير متخلف عنه
فلا فائدة في اعتبار اللازم شرطا لصحته بل الملزوم يكون صحيحا متينا (?)
عنه بلا نظر الى شرط المعتقد الرابع في العام والخاص وفيه فصول
خمسة الاول في الفاظ العموم وفيه مباحث ثلث الاول العام
اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد عرفه ابو الحسين
البصري العام باللفظ المستغرق لما يصلح له واورد عليه خروج المشترك

فيكون ح

منهما

بوضع واحد احترز الاعن خروج ذلك فالتعريف المذكور لا يحس مع زيادة بعض المتاخرين ح

اذا استغرق جميع افراد معنى واحد فزاده بعض المتأخرين فشمول اللفظ
لكل لفظ موضوع ظاهر فهو شامل لشمول الجنس فبالاول المحترز عنه اي
المستغرق لجميع ما يصلح له خرجت النكرات سواء كانت لواحد
كواحد او لاثنين كاثنين او لجماعة كجماعة او اسم عدد كعشرة ومائة
وهذا اولى من ابن الحاجب حيث قال بان التعريف المذكور غير مانع
لدخول عشرة فيه والمص اشار الى انه يصلح عشرة جميع العشرات
لا ما يتضمنها من الاحاد وعشرة لا يستغرقها انما تتناول لما
يتناول النكرات على البدل وبالثاني وهو بوضع واحد
الاسم المشترك فانه صالح للاستغراق لكل من معنييه فلما قال
بوضع واحد خرج فان اللفظ المشترك لا يسمى باعتبار معنييه عاما
والتخصيص بالاسم المشترك لانه باعتبار معنييه عاما والتخصيص الاسم
المشترك للتمثيل والا لخرج الفعل المشترك والحرف ايضا وكذا الحقيقة
والمجاز لان اللفظ الصالح للحقيقة والمجاز يصدق عليه انه مستغرق
لمعنييه والاولى ان يجعل هذا القيد للاحتراز عن خروج لفظ المشترك فانه
لفظ اذا استغرق باعتبار احد معنييه عام ويلزم ان لا يكون عاما اذا
صلوح اكثر من هذا واوفق تعريف ابي الحسين البصري لا يحتاج الى
هذه الزيادة اذ المراد المستغرق في الاستعمال الواحد للشخص الواحد
وهذا القيد مراد على كل حال فانه لو لم يرد ذلك يلزم ان يكون المطلق كما
كالكوكب السيار اذا اطلق مرة واريد اربعة عشر ومرة اخرى ثلثة
اخرى يلزم ان يكون عاما وليس كذلك والمشترك لا يستعمل في كلا
معنييه وهو ظاهر ونحو ضرب زيد عمرا لانه يستغرق ما يصلح له اذ لا يخرج

عنه شيء

و من المعتقد الذي يمكن ان يعتقده وهو معنى الاستغراق الذي
يظهر من كلام المص ان زيادة بعض المتاخرين وهو قوله بوضع واحد
يخرج هذا المركب ونظائره والذي يظهر من شرح العضدي انه لا يخرج
اذ ضرب زيد عمرا الجيب بوضعه الواحد مستغرق ولعل المص اراد
بالوضع الواحد ما يخرج المركب اذ فيه تعدد الوضع بحسب اجزاء اللفظ
كما ان لفظ العين فيه تعدد الوضع باعتبار حقيقته مرة للباصرة واخرى
للجارية مثلا وهو خلاف الظاهر من وحدة الوضع اقول يمكن ان يقال
بانتقاض هذا التعريف بمثل العالم فانه اسم لجميع ما سوى فيكون
عاما مع انه ليس كذلك ان قيل العالم مثل زيد في تشخص معناه
فكما لا ينتقض التعريف بزيد فكذا بالعالم قلت العالم مثل العشرة
فان استغراق العشرة باعتبار اشتمال اجزائه جعل ابن الحاجب
مادة للنقض ودفع بان عشرة لا يشمل جميع ما يصلح او لا يشمل
كل عشرة ~~لا يشمل جميع ما يصلح~~ فعلم ان النقض المركب باعتبار
اجزائه التركيب صحيح والعالم يشمل كل جزء منه فبقي النقض بحاله
وايضا الجمع من الفاظ العموم كما سيجيء فيشمل الكل المجموعي بتم على
ما اختار ابن الحاجب في تعريف العموم من قوله ما دل على مسميات
باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله مسميات اخرج زيدا
وقوله باعتبار امر اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة فان العشرة يدل
على احاد لا باعتبار امر اشتركت لان احاد العشرة اجزاء
العشرة لا جزئيات فلا يصدق على واحد واحد انه عشرة وقوله
مطلقا ليخرج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت

للخارج

العام

ثم

مشترك

نه

فيه مع قيد خصصه بالمعهود بين ضربة اي دفعة واحدة
ليخرج نحو رجل وامراة فانه يدل على مسميات لا دفعة بل
دفعات على البدل ليخرج نحو العالم وكذا كل الانسان وجميع الافراد
مع انهم عدوا لفظ الجمع في الفاظ العموم وايضا جمع المسميات
لا اقل يقتضي الثلاث على المعنى المشهور للجمع عند اهل اللغة وما
المسمى الموضوع له واجزاء العشرة ليست كذلك والا لما خرج
زيد ايضا لان له اجزاء ايضا كالعشرة وافراد الكلي ليس
مسمى حقيقة وايضا الكلي الذي كالواجب يكون منحصرا كما يقال
من خلق فهو ربي والخالق في الحقيقة منحصر في الله تعالى الا
ان يعم المسميات من المقدر والمحقق بل هذا لازم في تعريف
البصري ايضا لان لفظ الاستغراق والجمع ظاهر في التعدد
بحسب الواقع ثم ان التخصيص الظاهر انه يرد على العام وعلى ما
سيجيء في باب المخصص يرد التخصيص على العشرة وامثالها
فاخراجها عن العام غير مناسب وفيما سيأتي تفصيلات بعضها
يقوي الاشكال وبعضها يظهر الانحلال ولم يفرق بينه وبين
العام وبين المطلق واما الفرق بين لان المطلق دال على
الماهية من حيث هي كالانسان فانه بهذا النظر يسلب عنه جميع
الاوصاف السلبية والثبوتية فلا يحكم بانه موجود او معدوم بل السلب
عنه الوجود والعدم بمعنى انه ليس جزءه وعينه فان العوارض
مفهومات منفصلة لا يلتفت اليها في هذا النظر وان كنا نقطع
بان مفهوم الانسان لا ينفك في الواقع عن احد هذه الامور اذا عرفت

في فرد متحقق كالواجب ح

من حيث هو انسان ح

ذلك ح

فنقول اللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان يكون
فيها دلالة على قيود تلك الحقيقة بشرط شي وهو الكثرة الماهية
بحيث لا يشمل ما بعدها فهو اسم العدد او الكثرة الغير المعينة بحيث
لا يخرج عنه شيء مما يصلح له فهو العام فيتلخص مما قلنا ان العام
الماهية بشرط شيء والمطلق الماهية لا بشرط شيء كما قال المص لا بقيد
وحدة ولا تعدد والعام يدل على الماهية باعتبار تعدد ما
المخصوصة بحيث لا يخرج عنه شيء مما يصلح له كما مر والعموم من
عوارض الالفاظ العموم قد اختلف فيه انه من عوارض
الالفاظ او من عوارض المعاني فانه يطلق على معنى يكون متعرفا
فح يكون من صفات المعنى صرح ابن الحاجب في مختصره
ان العموم عارض حقيقة للفظ والمعنى والمص اختار انه صفة
للفظ دون المعنى نظرا الى ان العموم حقيقة في شمول المتعدد
فكما صح في الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع
كذا يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق
فيها بانه انه يتصور شمول امر معنوي لامور متعددة بحسب
~~الوضع كذا يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعددة~~
~~بالتحقق فيها بانه انه يتصور شمول امر معنوي لامور متعددة~~
كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد ولذلك يقال عم المطر
وعم الخصب ونحوه وكذلك ما يتصوره الانسان من المعاني الكلية
فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك يقول المنطقيون
العام ما لا يمنع تصوره الشركة والخاص بخلافه فان المراد بالعام امر
يلزم

وام

واحد شامل للمتعدد وشمول المطر والخصب ليس كذلك اذ الموجود في
كل مكان غير الموجود في الاخر وانما هو من افراد المطر والخصب
الجواب لا نم انه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد بل يكفي الشمول سواء
كان هناك امر واحد نعم وكذلك الامر والنهي النفسان وقد يتمان
فلعل كثيرا وكذلك المعاني الكلية يتصور لعمومها للاحاد التي تحتها
واعلم ان الاطلاق اللغوي سهل انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد
وذلك يتصور في الاعيان انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون
ينكرون وجودها هذا عبارة الشرح العضدي اقول فيه بحث لان الخصب
باعتبار مفهومه يعم البلاد لانه معنى واحد متعلق بامور كثيرة
او لا شك ان المطر امر واحد تعلق بالاراضي الكثيرة وتعدد
الوجود غير ضار والصوت كيفية حادثة من تموج الهواء
فالصوت الواصل الى زيد عين الواصل الى عمرو وايضا
انكار الاصوليين الوجود الذهني لا يضر في تحقق شامل
لمتعدد وهو المقصود وايضا هذا العموم غير مستفاد من تعريف
العموم كما يظهر عند التامل لان هذا العموم صادق على جزئي
حقيقي متعلق بامور كثيرة كالارادة والعلم في ذات الله تع
فانه يتعلق بالامور الموجودة كما اعترف في الكلام
النفسي وهو موجود عندهم في الاعيان ولهذا يظهر ان الامر
الواحد في الاعيان يتعلق بامور متعددة ثم ان المص
ابطل كون العموم صفة المعنى بدليل عموم الخصب والمطر
فان استعمل في المعاني كعم الجدب القحط وانقطاع المطر والخصب

والمطر والمطر مجاز بدليل السبق اي سبق المعنى الذي ذكرنا الى
الذهن في تخاطب الاصولي مع وجود دليل الحقيقة والاصل عدم الا
الاشتراك او يقال عدم سبق المعاني المذكورة دليل المجاز فبطل
قول من قال ان العموم صفة للمعاني ايضا وفيه بحث البحث الثاني
الحق ان للعموم صيغة يدل عليه وذهب المحققون ان للعموم صيغ يدل
عليه وضعا وحاصل البحث راجع الى الصيغ التي تذكر للعموم هل
هي موضوعة للعموم حقيقة ام لا فقال الاكثر له صيغة هي حقيقة فيه
وقال قوم الصيغة حقيقة في الخصوص وفي العموم مجاز وقال الاخرون
تارة بانها مشتركة واخرى بالوقف وقيل بالوقف في الاخبار دون
الامر والنهي وقال القاضي بالوقف اما على انا ندري انه وضع لها ام لا
او ندري انه وضع لها ولا ندري احقيقة مفردا او مشترك ام مجاز اعلم
ان هذا المباحث قليل الجدوى اذ كل من تتبع اللغة يعلم ان هذه الالفاظ
موضوعة لمعانيها المشهورة حقيقة ثم ان الصيغة الموضوعة له عند المحققين
هي هذه منها كل وجميع واي وامثالها وهي اما ان يتناول العقلاء و
غيرهم مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة في الشرط والجزاء
والنحاة يسمون كلم الشرط كلم المجازاة او يختص بالعقلاء كمن في المجازاة
نحو من يكرمني اكرمه والاستفهام من جاء من بغداد او بغيرهم او يختص بغير
كما فانه يستعمل لغير العقلاء وشائعا وان استعمل في العقلاء نحو والسماء
وما بناها ومتى في القاموس متى ويضم ظرف غير متمكن في الزمان
سوال عن زمان متى نصر الله ويجازى به وقد يكون بمعنى من واين
سوال عن مكان وحيث في القاموس حيث كلمة دالة على المكان

يكي

كحيث في الزمان وثلث اجزاء كلام الجنس مع الجمع فان الجمع
مع لام الجنس يفيد العموم وانما قيد اللام بالجنس لان لام العهد
لا يدل على العموم والمشهور ان لام الجنس للعموم والظاهر من
هذا الكلام ان المركب من الجمع ولام الجنس يدل على العموم
بانضمام اللام يدل عليه ولعل ذلك لان اللام في المفرد
لا تقتضي ذلك والاضافة عطف على لفظا اي يفيد الدلالة
على الاستغراق الى انضمام الاضافة كعبيدي فان هذا اللفظ
مع الاضافة يفيد العموم كعلماء بغداد وحرف السلب
مع النكرة اي النكرة في سياق النفي يفيد العموم وقد يستفاد
العموم من العرف كحرمت عليكم امهاتكم فانه يدل بحسب العرف
على تحريم الاستمتاعات مطلقا وان كان تحريم النكاح
يفهم من اضافة الجمع الى ضمير المخاطب او من العقل اي يستفاد
العموم بحكم العقل كما اذا قال الله لا تقل لهما اف فانه يقتضي
نفي عموم الاذى بحسب العقل ومنع السيد المرتضى من دلالة الصيغة
على العموم ~~بحكم العقل كانه قال الله تعالى~~ اي لا صيغة للعموم
لغة وشرعا وعليه الواقفية وقد اشرنا الى بطلان هذا المذهب
للعلم بان الالفاظ للعموم موضوعة لمعانيها المتبادرة عنها وكيف
لا والعلماء لا يزالون يستدلون بمثل يوصيكم الله في اولادكم
على العموم ولم ينكر احد اعلم ان ظاهر عبارة السيد في الدعوى
يدل على ان لفظ كل مثلا ليس للعموم لانه لفظ مشترك اذ لو كان
مشتركا لكان دالا على العموم لان اللفظ الدال على العموم بالاشتراك

يكون دالا على العموم ايضا فان حمل دعوى السيد على الاشتراك
المعنوى لا يلايم دعواه لانه فى رد من نكر ان للعموم صيغة
لو كان قول القائل دخل دارى للخصوص لما حسن الجواب بالعموم
مع انه اذا اجيب رجل يصح بلا فرق ولو كان للاشتراك
بين العموم والخصوص لما حسن الجواب قبل السوال وفيه ان
هذا انما يصح اذا لم يكن المشترك فى كلا معنيه وايضا تحقق للعموم صيغة
والاشتراك لا يضر كان لفظ الكل موضوع للمجموعى والافرادى
وانما حكم بعدم حسن الجواب قبل السوال لانه ابطل ارادة كلا
المعنيين من المشترك مع انه عنده مانع فلابد من تعيين مراد ان يحل
حتى يصح الجواب ولو كان من دخل دارى اكرمه مشتركا بين الخاص والعام
لما حسن الامتثال قبل السوال من كل فرد وهو باطل ولما حسن الاستثناء ولو
كان للخصوص لان الاستثناء يقتضى عموم المستثنى منه ولو لم يكن لفظ
كل ونظايره للعموم لما ناقض قام كل انسان ما قام كل انسان الدال
على الجزئى فانه يدل على رفع الايجاب الذى هو حصر
الى الجزئية والاول اذا كان مهملة يكون مرجعه الى الجزئية فلا يتناقضان
وايضا يلزم الغاء لفظ كل ولانهم اذا عبروا عن العموم اتوا بهذه الصيغة
فيدل ذلك على ان صيغة العموم هذه ولو كلفوا ذلك ان العموم امر مهم فلا بد
له من وضع صيغة ولم ياتوا بصيغة للعموم الا هذه وفيه ان العموم
امر مهم لابد له من صيغة موضوعة واقول هذه المناقشة مكابرة لكن
يمكن ان يناقش بانه يكفيه اللفظ المركب وكذا اى مثل كل جميع فانه يفيد
العموم بحسب الوضع لانهم اذا عبروا عن العموم اتوا به وكذا النكرة المنفية

نقيضان

لانه يفيد المثبتة الجزئية ونقيض الجزئية لا يكون الا كليا لان نقيض الشئ
ينافيه والجزئى لا ينافى الجزئى احتج السيد المرتضى على الاشتراك اى
اشتراك صيغ العموم بينه وبين الخصوص بوجهين الاول الاستعمال
اى حسن استعمال لفظ كل للعموم والخصوص على نسق واحد وهذا
دليل الاشتراك والثانى لانه يحسن الاستفهام اذ يصح ان يستفهم
عمن يستعمل لفظ العموم انك اردت العموم او الخصوص ويمكن
ان يجعل والاستفهام معطوفا على الاستعمال اى حسن الاستفهام
ويؤيد ذلك قوله بعيد ذلك والاستفهام قد يحسن مع صحة الاستثناء
يدل على عموم ما ادعينا عمومه هذا دليل اجمالى على ان الفاظ العموم
دالة على العموم ومعارضة لدليل السيد وفيه ان الاستثناء
لا ينافى الاشتراك وفيه ان الامر ليس للدوام مع انه يصح ان يقال
اضرب الا يوم الجمعة وبع الا وقت النداء وايضا يقال اشتريت
هذا العبد الا نصفه مع ان هذا العبد ليس للعموم والجواب الاستعمال
قد يوجد مع المجاز واللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز
اولى فلا يصح الاستدلال به لمجرد الاستعمال على الحقيقة فبطل الاستدلال
بالدليل الاول واما الدليل الثانى فلقوله والاستفهام قد يحسن
لا لاجل كون اللفظ مشتركا اذا قيل جاء فلان يسال اجاء هو
او غلامه لتحقق ارادة الحقيقة دون المجاز او العكس البحث الثالث
فى مسايل اختلف فيها اهل الاصول وعلماء العربية منها المفرد المعرف
بلام الجنس ليس للعموم خلافا للجبائى لا لى على الجبائى فانه قال بعمومه وكذا
علماء العربية وانما قلنا بعدم عمومه لعدم دلالة اكلت الخبز وشربت الماء عليه

اى على العموم فانه لو كان للعموم يلزم كل الخبز وكل الماء وفيه
ان صريح العقل هنا يحكم بخلاف مفهوم اللفظ والكلام انما هو فيما
يخلو عن قرينة النقيض وعدم تاكيده بالجمع اى لو كان المفرد
المحلى باللام للاستغراق لجاز استعماله موكدا بالجمع المعرف باللام
نحو جاء الرجل الفضلاء وعدم وصفه به وقولهم اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر حيث وصف الدينار بالصفر مجاز فلا يستدل به
على العموم ولا يعترض به على الدليل اطراده فانه لو كان حقيقة
لكان مطردا اينما وجد كما فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين
امنوا الا انه انما صح الاستثناء منه لان المراد بالانسان الاستغراق
مجازا بدليل عدم الاطراد اذ لا يصح ان يقال رايت الانسان
الا المومنين ويعارض انه لا يصح ان يقال انه ليس للعموم والا لكان
مطردا وليس كذلك لان الانسان فى الاية للعموم والجواب بالفرق
بين عدم العموم وبين انه للعموم وقولنا ليس للعموم انه لا يقتضى
العموم لا انه يقتضى عدم العموم فلا ينافى ان يجامع العموم و
منها الجمع المنكر كرجال ليس للعموم خلافا للجبائى لصدق
رجال بثلثة واربعة فلو صح انه للعموم لما صدق مثل رجال ثلثة وقد
يستدل بوجه اخر وهو انه اذا قيل عندى رجال يصح تفسيره فلو
كان ظاهرا فى العموم لما صح ذلك وربما منع الملازمة ويسند بقيام
القرينة وهو دال العشرة مشترك اى الرجال منقسم الى الثلثة والاربعة
فيكون مشتركا بينهما فلا يكون عاما واقل الجمع ثلثة قد اختلفوا فى
معنى ابنية الجمع انها لما فوق الواحد او لما فوق الاثنين والمختار انها

لما فوق الاثنين للفرق بين صيغة الجمع والتثنية فلو كان
اقل الجمع اثنين يلزم عدم الفرق فى بعض الصور وفيه بحث اذ
يمكن ان يفرق بين التثنية والجمع كما يفرق فى صيغة المتكلم مع
الغير وامتناع اتصاف احدهما بما يدل على الاخر اى لو
صح اطلاق الجمع على ما فوق الواحد حقيقة لكن لو صح وصف
الجمع بالتثنية مع انه لا يصح وفيه ان هذا لو تم يقتضى ان لا يطلق
الجمع على التثنية مع انه يطلق واختلافهما فى الضمير لان الضمير للجمع هما
للتثنية والاول الاستدلال بالتبادر واما ان اطلاقه صحيح فى
الاثنين قوله تعالى ان كان له اخوة فان المراد الاخوان
فما فوقهما اجماعا احتج القاضى وابو اسحق بقوله تعالى لحكمهم
شاهدين حكاية عن داود وسليمان على نبينا واله وعليهما
السلم وانا معكم مستمعون خطابا مع موسى وهرون على نبينا وعليهما
السلم وبقوله تعالى فان كان له اخوة وبقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة فدل على ان اقل الجمع اثنان والجواب ان قوله تعالى
لحكمهم اضافة الحكم ليس الى الحاكم وحده بل الى الحاكم والمحكوم عليه
فاضافة المصدر حقيقة الى الفاعل وهو الحاكم وهو داود وسليمان
والمفعول هو المحكوم عليه وهما اى الفاعل والمفعول اذا كان ثلثة فيصح
الجمع وعن الاية الثانية ان الاستماع لموسى وهرون وفرعون
ان معكم خطاب معهما ومع فرعون وعن قوله فان كان له اخوة
بقوله وحجب الاخوين مستفاد من السنة ولا مانع من الاية ولهذا
قال ابن عباس لعثمان ليس الاخوان اخوة فى لسان قومك لا ينقص الام

كان يعمل وتوارثه الناس فاستدل ابن عباس ولم ينكر عليه عثمان بل استند الى العمل فهو خلاف الظاهر فالمذكور في الشرح العضدي ان المراد بالاية الاخوان اجماعا يناقض ظاهرا والحديث اعني الاثنان فما فوقهما جماعة المراد به ادراك فضيلة الجماعة وبيان ان الجماعة يتحقق بالاثنين فلا يناسب البحث الذي نحن فيه والحق الذي لا يمكن المحيص عنه ان الجمع يطلق على ما فوق الواحد كثيرا وذلك شائع في القران والسنة ممن قال بالمجاز فلا يبعد كلامه عن الصواب ومنها لا يستوي فرع من فروعه ان جعلناه نكرة في سياق النفي والا لا يفيد العموم لكن لما وقع التنازع فيه بين العلماء ذكروه على حدة قيل انه للعموم القائل اكثر فقهاء الشافعية لانه نفي دخل على نكرة فيعم كما مر وقيل ليس للعموم وهو مذهب ابي حنيفة وثمرة الخلاف يظهر في قصاص الذمي فانه لا يثبت على مذهب الشافعي ويثبت على مذهب ابي حنيفة والمص اجاب في النهاية عن دليل من قال بالعموم ان الجملة وان كانت نكرة لكن لما كان متعلقها جزئيا لم يفد العموم كما في قولنا لم يضرب زيد عمروا فانه نفي الضرب لعمرو لا مطلق الضرب ~~واستدل من قال بالعموم ان الجملة وان كانت نكرة لكن لما كان متعلقها جزئيا لم يفد العموم كما في قولنا لم يضرب زيد عمروا فانه نفي الضرب لعمرو فلا مطلق الضرب~~ واستدل من قال بعدم العموم بان نفي الاستواء اعم من جميع الوجوه او بعض الوجوه والقدر المشترك لا يلزم منه احد القسمين والى هذا اشار المص بقوله ولان نفي الاستواء اعم من نفيه من

اعلم ان المص قد ذكر ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وقوله لا يستوي ح

من كل الوجوه او من بعضها ولا دلالة للعام على الخاص واجاب عن هذا ايضا في النهاية بان نفي الاستواء نفي لمطلق الاستواء وهو يستلزم العموم والا لم يكن المطلق منفيا اذ كل فرد يستلزم وجود المطلق فلو كان فرد من الاستواء ثابتا لكان المطلق ثابتا غير منفي اقول من استدل بتعميم النفي الى القسمين لا يقول بان المنفي عام بل يقول النفي على قسمين مثلا العدم يطلق على العدم في الجملة ح ينقسم الى عدم خارجي وعدم ذهني وتقسيم هذا العدم لا يناقض الوجود ويجتمع العدم في الجملة مع الوجود في الجملة والعدم الذي يناقض الوجود هو رفع كل وجود وهذا العدم لا ينقسم الى الذهني والخارجي فكلام ابي حنيفة ان العدم المستفاد من لا في قوله تع لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة العدم في الجملة وقول الشافعي ان المستفاد رفع كل قسم من الاستواء فعدم الاستواء على مذهب الشافعية مناقض بخلاف الحنفية والتحقيق ان مفاد الفعل الحدوث المطلق فان قصد نفي الفعل المطلق بحيث يكون السلب مناقضا للايجاب يكون قوله تع لا يستوي عاما وان قصد نفي الفعل في الجملة فلا يفيد الا رفع الايجاب في الجملة وعلى التقدير الاول لا يتوجه ما قال المص في النهاية ان نفي الاستواء المتعلق باصحاب النار واصحاب الجنة لا يفيد العموم لان المنفي ههنا هو جميع افراد الفعل المتعلق بهذا الجزئي لكن ما قررنا ينافي ما يقول ابو حنيفة في ما بعد في قوله لا اكل كما سيأتي تفصيله والتحقيق ان النفي فرع الاثبات بمعنى ان الموجبة ان اريد بها الاستواء في الجملة فيكون السلب عاما وان اريد بها الاستواء من جميع الوجوه

والاستواء ح
لكن ما قررنا ينافي ما يقول ابو حنيفة فيما بعد في قوله لا اكل كما سياتي تفصيله ح

لان العموم المتصور ح

يكون السلب جزئيا ولا يكون عاما واشار الى هذا بقوله فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا مع تساويهما من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون سلبه عاما اقول قد حقق ان مفاد الحدث المفهوم من قوله تع لا يستوي الفرد المنتشر ويكون نفيا للنكرة فيفيد العموم الا ان الكلام في النفي المستفاد من لا هو النفي المنقسم الى القسمين كما مر او نفي كل فرد من الاستواء فالتحقيق انما يتصور ذلك فان حقق انه نفي كل فرد يكون للعموم والا لا يكون كما اشرنا وقيل انه في الاثبات للعموم والا لصدق التساوي على المتباينين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما ومقتضاه ان التساوي لا بد فيه من جميع الوجوه وان اريد في الجملة فكل شيئين متساويان في الاشتراك في سلب ما عداهما عنهما وقيل بالمنع اي بعدم العموم في جانب الاثبات فان التساوي من كل وجه يلزم الاتحاد ارتفاع الاثنينية كما اشار اليه بقوله والا لم يصدق مطلقا اذ المميزات مختلفة والا ارتفع التعدد واقول هذا الكلام بالحقيقة انما نشاء من الاشتباه في تحصيل معنى المساواة والعموم في جانب الايجاب كيف لا وهذا الكلام بالحقيقة الاشتباه ليس في لا يضرب او لو اريد جميع اقسام الضرب لا يصدق يضرب اصلا فالجواب ان الاستواء في معنى لا يستوي نكرة معينة غايته ان الاستواء هو الاشتراك المعتد به لا كل اشتراك والمراد بالاشتراك المنفي ما صدق تساوي المتباينين ولا ارتفاع الاثنينية بين المتساويين وهو ظاهر جدا او لا يظهر بقول المص والاقرب البناء على الوقف فايدة ومنها الخطاب المصدر بالرسول

عليه السلام مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي قد اختلف في ان الخطاب في مثل قوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ويا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين ويا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك هل يختص بالنبي صلى الله عليه واله فذهب المحققون الى الخصوص لانه موضوع للخاص وللنبي صلى الله عليه وآله احكام خاصة كقوله تع يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا وقوله تع لم تحرم فلا يتجاوز الوضع الا بدليل خارجي وقرينة صارفة مثل يا ايها النبي جاهد الكفار فانه معلوم ان الجهاد لا يكون منه وحده على انه لا يلزم لكل احد الا تبعيته صلى الله عليه واله فلا دليل على العموم ولان اخراج الغير عن الحكم المصدر بيا ايها النبي ليس تخصيصا ولو كان عاما يلزم ان يكون كذلك والتالي باطل بالاتفاق احتج ابو حنيفة واحمد على انه اذا خاطب الله بقوله يا ايها النبي ولم يتحقق الصارف عن العموم يكون الحكم عاما فان العادة في حكم السلطان على الامراء ان يحكم عليه وعلى عسكره وايضا شان النبوة الانباء والتبليغ والحكم الخاص به ح نادر والمص اشار الى ما قلنا من عادة السلطان على الامير بقوله بالعادة الدالة على امر العوام بامر الكبير اقول الاحتجاج بالعادة المذكورة ليس دعوى ان يا ايها النبي صالح حقيقة في العموم بل هو دعوى انه يستعمل مجازا في العام والقرينة هو العادة فح لا يناسب التمسك بالوضع للخاص ومدار الحجة على انه اذا اطلق خطاب على هذا الوجه ولم يكن قرينة دالة على الخصوص بل يحكم بقرينة العادة

اي يكون عاما

ايضا

ح

والتبليغ على العموم ام لا فمن ذهب الى الخصوص يدعى اذا لم يكن قرينة اخرى غير العادة يحمله على الخصوص ومن ذهب الى العموم ذهب بقرينة العادة و هذا ليس ببعيد واما اذا كان قرينة الخصوص كما في قوله تعالى لم تحرم فلا نزاع فيه ومنها اللفظ الموضوع لخطاب المذكور مثل يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برءوسكم وارجلكم الى الكعبين هل يشمل الذين وامنوا و قمتم فاغسلوا ونظايرها الاناث ام لا مع تحول الاناث لو ارادت من اللفظ بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم لا يتناول اطلاق الاناث نحو المسلمين وفعلوا اذ صيغة الاناث فعلن والمسلمات واعلم ان الصيغة يطلق على المونث حقيقة باعتبار موصوف مذكر كو الانسان والجوهر والحيوان ولهذا قيل امر التذكير والتانيث سهل مع يمكن ان يجعل اطلاق المسلم المسلمة حقيقة ويكون الجمع حقيقة في معناه ولا يلزم المجاز في اكثر الخطابات والى ما اشرنا اشار المصنف بل بالدخول حقيقة لئن ان الجمع مكرر الواحد وهو التذكير المذكر لكن علمت ان المفرد هو المذكر ولو بتاويل الانسان ان قلت فح لا احتياج الى جمع المونث بحسب الوضع قلنا الفوايد كثيرة لا ينحصر فيما ذكرنا كالتصريح احتجوا اى احتج من قال بان الصيغة حقيقة في الذكور والاناث بنص اهل اللغة على تغليب التذكير لو اجتمعا فيدل ذلك على انه بالوضع اذ لو كان مجازا لما نصوا عليه واذا كان المنظور امر آخر استعمل في غير التغليب المذكور بل يجعل المونث غالبا كما في قوله صلى الله عليه واله حبب الى من دنياكم لغلبة الثلث وعلى الطيب لان الطيب ايضا محبوب طفيل محبة

ثلث الطيب والنساء وقرة عيني في الصلوة

متصور

الف وغالبا و والجواب انه ليس محل النزاع لان التغليب بنص اهل اللغة مجاز ومنها ان المقتضى اى الذى يقتضى الاضمار لا عموم له اى لا يقتضى ان يقدر في الكلام كل ما يمكن ان يقدر واشار المصنف بقوله ويراد به ما لا الكلام الا باضمار بعض الامور المصالحة للاضمار معه مثل حرمت عليكم الميتة فانه يحتمل اضمار حرمة الانتفاع من العظم مثلا ولا يجوز بل الاضمار خلاف الاصل ولا يجوز اختياره الا بقدر الضرورة فلما علم ان حرمة ذات الميتة غير متصورة ولا بد من الاضمار الجميع قطعا اقول قد تقرر عند الاصوليين في مثل واسال القرية انه مستعمل في اهل القرية وكذا الميتة مستعملة في كل الميتة مثلا وح لا يلزم الترجيح نعم نحتاج الى القدر على تعيين المراد الا بالقرينة وهو ظاهر جدا على ان ترجيح احد المتساويين جايز ولا يلزم ان لا يستعمل في صورة يراد استعمال احد المتساويين وقد يجاب ان المقدر بعض غير معين والتعيين الى الشارع والاجمال وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه لانه واحد واما التعميم معنه زيادة الاضمار على الواحد وفيه اضمارات متعددة كل واحد منها خلاف الاصل فكان الاجمال اقرب من التعميم مخالفة الاصل ومنها مثل لا اكل في جميع الماكولات فيقبل التخصيص واذا قيل التخصيص بالمحل يدل على انه عام قد اختلف في ان مثل لا اكل بحذف المفعول هل حذف المفعول يدل على عدم اكل شيء من الماكولات لذهاب ذهن السامع كل مذهب والفرق بين هذا وبين لا يستوي ظاهر لان الكلام مناف لعموم المفعول وهناك في عموم المصدر والمطلق اختلاف

انه عام لان المصدر هو النكرة فاذا نفيت النكرة يلزم نفي الاكل مطلقا لان النكرة في سياق النفي يفيد العموم وبتبعيته ذلك عموم المفعولات خلافا لابي حنيفة حيث قال انه لا يقبل التخصيص فلو خصص بماكول لا يقبل لنا ان الاكل نفي حقيقة الاكل اى نفي المصدر كما اشرنا بالنسبة الى كل المفعولات اى كل ماكول وهو معنى العام ولذلك لو حلف ان لا ياكل يحنث باكل اى ماكول كان اتفاقا وذلك هو معنى العموم موجب بقوله للتخصيص متعدد فيكون كما لو صرح به احتج ابو حنيفة بان المنفي الماهية من حيث هي هي من غير نظر الى الواحدة والكثرة والقابل للتخصيص متعدد فيكون الاكل غير قابل للتخصيص لانه انما يجري فيما لو خطابه التعدد واقول النزاع غير وارد على محل واحد فان من يقول بعدم جريان التخصيص انما يقول نظرا الى طبيعة المصدر ومن يقول بالتخصيص انما يقول باعتبار اللازم فان نفي الصيغة يستلزم نفي كل فرد لكن على هذا لا يترتب على عدم جريان التخصيص ما ترتب عليه ابو حنيفة فان التخصيص انما يقول باعتبار اللازم فان نفي الصيغة يستلزم نفي كل فرد لكن على هذا لا يترتب على عدم جريان التخصيص ما ترتب عليه ابو حنيفة فان التخصيص المنطقي كما في الحيوان الناطق يكفي لنا في هذا المقام الا ان يقال نفي الطبيعة من حيث هي مطلقا يابى عن التخصيص في لازمها والجواب عن احتجاج ابي حنيفة ان المراد نفي الافراد اللازم من نفي الطبيعة كما قلنا ومنها ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله صلى الله عليه واله لابن غيلان حين اسلم على عشرة نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن من غير سوال الجمع والترتيب ولم

اى من المسايل المختلف فيها ان ترك طلب التفصيل فيما هو محتمل التفصيل يدل على العموم
ص

عن كيفية عقده عليهن هل كان مرتبا او لا فكان اطلاق القول بامساك الاربع منهن مطلقا من غير تفصيل يقتضي عدم الفرق بين ما نكح بالجمع او الترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه عليه السلم بالحال بانه كيف كان النكاح فلم يحتج الى الاستفصال والجواب ان الاصل العدم وهو ظاهر ومنها العطف على اى من تلك المسايل ان عطف الخاص على العام هل يقتضي العموم ام لا فقال المصنف لا يقتضي العموم كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبعولتهن احق بردهن فان المعطوف عليه وهو قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في البائنات والرجعيات والحق ان مثل هذا العموم قد يستفاد في بعض الصور فلا يمكن نفيه كليه ولا اثباته كليه ومنها الخطاب بالصيغة الدالة على المخاطبة مثل يا ايها الناس لم ذا النداء لبعض العموم عند اهل العربية فلا يتحقق في المعدوم وايضا قد تقرر ان الخطاب لا يتوجه الى المعدوم وقد ناقش ان العمومية بعد وجودهم مكلفين خاص بالموجودين المكلفين في عصره وانما يتناول من بعدهم بالاجماع يعني ان الاجماع يقتضي ان الحكم شامل لهم بعد وجودهم على وجه التكليف لان الخطاب شامل لهم حال العدم بالاجماع هذا على مذهب المعتزلة واما على مذهب الاشاعرة فالخطاب شامل لمن سيوجد من قبيل الوصية لابن سيوجد من ابنه فانه معلوم بالضرورة من دينه عليه السلام لقبح خطاب المعدوم هذا بالحقيقة دليل اخر على ان الحكم مشترك بين الموجود وما سيوجد بالضرورة من الدين وهذا

غير الاجماع اقول ان العقل يحكم ان طلب الفعل من المعدوم مستحيل
لا يمكن من العاقل وايضا الطلب من المعدوم سفه كما سيجى تحقيقه وهذا
ليس مما يستفاد من كلام المص من ان خطاب المعدوم صحيح فان
ما ذكرنا يصح على كل مذهب بخلاف ما قال المص ومنها قول الصحابى
نهى النبى صلى الله عليه وآله عن الغرر لا يفيد العموم لان الحجة فى المحكى لا فى
الحكاية اذا قال الراوى نهى النبى صلى الله عليه واله عن الغرر فى البيع فليس
للمستدل ان يعمل بهذه الرواية فى غير البيع من العقود لاحتمال ان يكون
الذى راه الصحابى فرواه خاصا بصورة واحدة فلا يصير
حجة وكذا قوله اى قول الصحابى قضى رسول الله صلى الله عليه واله
بالشاهد واليمين لا يفيد العموم وكذا قول الصحابى عن النبى صلى الله عليه
ويقول قضيت بالشفعة للجار لا يفيد العموم لاحتمال حكايته عن قضاء
خاص غير متعد الى امثاله او لجار خاص كما يقوله الامامية من الشركة
فى البيت او مع الشركة فى النهر او الطريق الحق ان الظاهر ان الراوى
عدل ثقة لا يلبس على الناس فى الغلط فاذا كان كلام عاما فالاصل فيه
العموم وكذا قوله اى قول الصحابى كان النبى صلى الله عليه واله وسلم
يجمع بين الصلوتين فى السفر لان لفظ كان يدل على تقدم الفعل و
اعادة دامه فلا اذا قال الراوى بعد النبى صلى الله واله كان كذا
الاصل فيه العموم واما اذا قال فى زمانه صلى الله عليه وآله فلا
وقيل يفيد العموم لانه المتعارف من قولنا كان فلان يصلى بالليل
والحق ما قلنا من التفصيل وقوله اى قول الراوى صلى النبى صلى الله عليه وآله
بعد الشفق لا يدل الشفق الاحمر والابيض يعنى اذا قال الراوى
على تعديه

ان

ان النبى صلى الله عليه وآله صلى ركعتين بعد الشفق لا يحمل على انه صلى بعد الشفق
الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على معانيه معا والشفق لفظ مشترك
بين الاحمر والابيض فاذا اريد بالشفق الشفقان يلزم ارادة المعنيين من لفظ
المشترك وقوله اى قول الراوى صلى النبى عليه السلام فى الكعبة
لا يستدل به على جواز الفرض لان تلك الصلوة اى الصلوة التى
رويت عن النبى صلى الله عليه واله انه صليها فى الكعبة مرة واحدة
فنقول ان كانت فرضا لا يكون نفلا فلا يصح الحكم بجواز النفل
فى الكعبة وبالعكس فلا يدل على العموم اى كانت نفلا فلا يكون
فرضا فلا يصح الحكم بجواز صلوة الفرض فى الكعبة فلا يثبت العموم
ومنها المفهوم وهو عام بقسميه اى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة
يتحقق فيهما العموم فى المحصول البحث عن ان المفهوم هل له عموم ام لا
فرع على ان المفهوم حجة ومتى سلم كونه حجة لزم الحكم بانتفائه عما عداه
لانه لو ثبت الحكم فى غير المذكورين لم يكن للتخصيص فائدة ورجع الاصحاب
النزاع فى انه يفيد العموم ام لا والغزالى قال العموم من عوارض اللفظ
فلا يتحقق فى المفهوم وهو نزاع لفظى لان من قال بعمومه اراد نفى الحكم
عما عداه ومن انكر عمومه اراد ان العموم صفة للفظ وهو ليس بلفظ الفصل
الثانى فى الخصوص وفيه ست مباحث الاول التخصيص اخراج بعض
ما يتناوله الخطاب هذا تعريف التخصيص ابو الحسين واورد عليه
ان ما اخرج فالخطاب لا يتناوله فاجاب بان المراد ما يتناوله الخطاب
بتقدير عدم المخصص كقولهم هذا عام مخصص اذ لا شك ان المخصص ليس بعام
لكن المراد كونه عاما لولا تخصيصه كذا فى الشرح العضدى وفيه انه ان

معناه انه كان عاما فخصص فيكون الاخراج على ظاهره او يقال العموم له
والاخراج انما هو من الحكم اعلم ان التخصيص كما يطلق على قصر العام
على بعض افراده فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته
وان لم يكن عاما وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عاما لتعدد
مسمياته مسالة عشرة يقال انه عام باعتبار احاده فاذا قصر
على خمسة مثلا بالاستثناء ونحوه قيل قد خصص وكذا المسلمون للمعهود
نحو جاءنى المسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا فانهم يسمون
المسلمون عاما والاستثناء ونحوه تخصيصا ولا بد وان يعلم ان التخصيص
على اى وجه كان لا يستقيم الا فيما يؤكد بكل وهو ذو اجزاء يمكن
افتراقها حقيقة نحو الانسان كلهم او حكما نحو الجارية كلها وذلك
ليكون له يمكن القصر عليه ولان التاكيد بكل انما هو لدفع توهم ارادة
القصر ودفع توهم كون الظاهر تجوزا او سهوا فى المحصول حد
التخصيص على مذهبنا اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وعند
الواقفية اخراج بعض ما صح ان يتناوله الخطاب سواء كان
الذى صح واقعا او لا واما قولنا العام مخصوص اردنا به
استعمل فى بعض ما وضع له وعند الواقفية ان المتكلم اراد به
بعض ما يصلح له ذلك اللفظ دون بعض واما الذى يصير به العام
خاصا فهو قصد المتكلم اذا قصد باطلاقه بعض ما يتناوله او
بعض ما يصح ان يتناوله على اختلاف المذهبين فقد خصه واما
المخصص للعموم فيقال على سبيل الحقيقة على شئ واحد هو ارادة
المتكلم لانها هى المؤثر فى ايقاع ذلك الكلام لافادة البعض

فانه

البعض فانه لولا ذلك ان يرد الخطاب خاصا وجاز ان يرد
عاما لم يترجح احدهما على الاخر الا بالارادة ويقال المخصص
على شيئين بالمجاز احدهما من اقام الدليل على كون العام
مخصوصا فى ذاته الثانى من اعتقد ذلك او وصفه
به سواء كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا اقول اطلاق
المخصص فى المعنى المجازى بلغ فى الشهرة بحيث يكاد يلحق بالحقيقة
وعند المرتضى علم الهدى رحمه الله اخراج بعض ما يصح ان يتناوله
الخطاب سواء كان الذى صح واقعا او لم يكن بخلاف التعريف
الاول فانه يقتضى التناول بالفعل اقول امر ابراهيم بذبح
ابنه داخل فى النسخ والنسخ داخل فى التخصيص ثم لا بد وان يطلق
عليه ارادة بعض ما يتناوله الخطاب وكذا على التعريف الثانى
وسواء التخصيص جنس شامل للنسخ لتحول العام للخاص لان النسخ تخصيص
بزمان معين بطريق خاص وقد يعكس العموم من جانب النسخ ما عدا
فان التخصيص انما يكون فى الملفوظ والنسخ قد يكون بغيره فى المحصول
المسئلة الثالثة فى الفرق بين النسخ والتخصيص والنسخ لا معنى له الا تخصيص
الحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون الفرق بينه وبين التخصيص فرقا ما
بين العام والخاص لكن الناس اعتبروا فى التخصيص امورا لفظية اخرجوا
التخصيص بهذه الامور اللفظية عن كونها كالجنس للنسخ فتلك الامور
منها الاول ان التخصيص شريعته بشريعة لا يجوز ثالثها ان النسخ رفع الحكم
بعد ثبوته والتخصيص لا يجب ان يكون كذلك سواء وجبت المقارنة
او لم يجب على اختلاف القولين خامسها ان التخصيص يقع بخبر الواحد والنسخ

لا يصح الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ ثانيها ان نسخ شريعة بشريعة جائز وتخصيص قد

ليس كذلك رابعها ان الناسخ يكون متراخيا والتخصيص

لا نسخ اقول بعض الوجوه المذكورة لا يقتضي عدم شمول التخصيص
كما لا يخفى وقد يراد على الوجوه المذكورة بلثة اخرى منها ان التخصيص
يقتضي الكثرة والنسخ لا يقتضي ذلك نحو موسى عليه السلام ... سابقها
ان النسخ يكون في الفعل بخلاف التخصيص فانه ليس بلازم ومنها
ان الناسخ لابد ان يكون حكما كالاصل بخلاف التخصيص اقول
يتوجه عليه ما مر مع ان النسخ قد يجري في الاخبار كما يجيء على ان اجزاء
الزمان في النسخ معتبر في الكثرة فالكثرة مشتركة وسوى التخصيص
جنس للاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد
والسبعة مثلا لها اسمان السبعة وعشرة الا ثلثة والتخصيص ليس كذلك ومنها
ان التخصيص يثبت بقرائن الحال فانه اذا قال رايت الناس
ودلت القرينة على انه ما راى كلهم والاستثناء لا يحصل الا بالقرينة
اللفظية بالشهادة ان التخصيص يثبت بقرائن الحال فانه اذا قال رايت
الناس ودلت القرينة يجوز باخيره لفظا والاستثناء لا يجوز والحق
ان التخصيص جنس تحته انواع كالنسخ والاستثناء وغيرها هذا
عبارة المحصول واقول الفروق المذكورة لا تقتضي عدم
صدق التخصيص على الاستثناء الا على قول من قال ان السبعة له
اسمان وسيجيء ابطاله وايضا التخصيص اذا تراخى يكون نسخا على
ما سيجيء والصابعض الفروق السابقة يقتضي عدم التخصيص مع بعض
العموم على النسخ كنسخ شريعة بشريعة والمراد من الجنسية العموم المطلق
لكن عبارة المص حيث قال وقد يحكى يقتضي العموم في الجملة فلابد
من حمل الجنس على الاعم من وجه وهو خلاف المشهور وكذا جنس للصفة

كورقبة مومنة والغاية نحو اتموا الصيام الى الليل وغيرها مما تخصص كالعقل
والحس ~~على الاعم من وجه وهو خلاف المشهور وكذا جنس الصفة~~
وانما يجوز التخصيص مما يدل على الكثرة حتى يصح اخراج البعض بشرط
استيفاء النقض اي لا يكون بالتخصيص منافيا لمقتضى الاصل
كما في مفهوم الموافقة فانه اذا خص لابد وان يخص بوجه لا يؤدي
الى نقض معنى الملفوظ كقتل الوالد اذا ارتد فان قوله تعالى فلا تقل لهما
اف يدل على الكف من جميع اقسام الاذى والقتل بعد الارتداد
هو داخل في الاذى مع انه جائز وكذا رجم الام اذا زنت
ويجوز ارادة الخاص من العام في الخبر مثل الله خالق كل شيء
فان الله شيء وليس بمخلوق بالاتفاق فيجب ارادة ما سواه
بالاتفاق اقول الشيء والموجود مترادفان او متساويان
على ما تقرر وقد سبق ان هشام المبتدع شرط في التسمية بكون الشيء
حقيقة مما قام به الموجود او الشيئية والوجود عين الشيء عند
المحققين فلا يحتاج الى التخصيص بالاتفاق لكن الشيء يطلق على
الاعم من الواجب تعالى لكن لابد ان يكون مختصا بالموجود ليصح
الخلق بحسب اللغة حقيقة ويمكن ان يقال ان الاطلاق
باعتبار التغليب فيشمل افعال العباد ويمكن ان يراد بالخالق
اعم من القريب والبعيد ولا كذب على تقدير تخصيص الا ان البداء
كما سيأتي في النسخ والجواب انه اذا علم ان اللفظ يحتمل التخصيص
لقيام الدلالة على وقوعه لا يستلزم الكذب ولا البداء ويصح
التخصيص حتى ينتهي الى الواحد من الفاظ الاستفهام والمجازاة بلا خلاف

كما اذا قال شخص من دخل داري ثم قال اردت زيدا كما اذا
قال هل في الدار احد ونقول مقصودي عبدي فانه هرب وجوز
بعضهم ذلك في غيرها اي في غير الاستفهام والمجازاة واوجب
ابو الحسين في كل الفاظ العموم بقاء كثرة لنحو اكلت كل الرمان
وقد اكل واحدة او ثلثة من الف وزعم ابو بكر القفال في الجمع المعرف
باللام انه لا يجوز تخصيصه باقل من ثلثة احتجوا اي اصحاب جواز استعمال
العام في الواحد والجواب بانه اي بان استعمال العام في الاقل استعمال
في غير موضوعه فلا اولوية للبعض فليس جواز الاستعمال في
بعض اولى من بعض اخر فيصح في الواحد والجواب المنع من عدم
الاولوية والسند قبح اكلت الرمان اذا اكل حبة واحدة واطلاق
الجمع على الواحد للتعظيم كثير نحو انا نحن نزلنا الذكر ونحن الزارعون والحق
ان التخصيص ان كان باستثناء يجوز الى الاثنين نحو اكرم الناس العلماء
ان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في غير محصور
او في عدد كثير فالمذهب انه لابد من جمع يقرب من مدلوله فلا يقال
من دخل داري فاكرمه وتفسر بزيد وعمرو وبكر وكذا اذا قال قتلت
كل من في المدينة وقتل ثلثة عد لاغيا مخطئا كذا في الشرح العضدي واقول
لفظ كل ان اقتضى بعدد الزوج يلزم ان لا يكون القضايا التي موضوعها
مفهوم الواجب لا يكون كلية وايضا كثيرا ما يقال كل ما عندي هو
هذا الشيء فح اذا قيل كل من دخل داري واريد الثلثة بل الواحد لا يعد
لغوا خطاء البحث الثاني العام المخصوص بالمتصل المخصص المتصل خمسة
الاول الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال بخلاف المنقطع فانه

لا يخصص الثاني الشرط مثل اكرم الناس ان كانوا علماء والثالث الصفة
مثل اكرم الناس العلماء الرابع الغاية نحو اكرم الناس الا الجهال بخلاف
المنقطع فانه لا يخصص الثاني الى ان يجهلوا الخامس بدل البعض نحو اكرم
الناس العلماء منهم وانت تعلم ان منها ما يخرج المذكور كالاستثناء
والغاية ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والتعليل والبدل
اقول فيهم ظاهر ان المخصص المتصل ما لا يستقل بالدلالة على معناه من غير
انضمامه الى العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية وقد يعد المتصل
بكلام متعلق بصدر الكلام ولا يكون تابعا بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط
المقدم على الجزاء والاستثناء المقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار
فانت طالق وما جاءني الا زيد القوم لتعلقها باخر الكلام لانه مقدم في الاعتبار
سواء قدم في اللفظ او اخر لانا نقول انه لابد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج
البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام لا
يفيد المعنى لو ذكر منفردا او الحمل الوصفية والاستثناء بمثل الا زيدا ولا يكون
زيد الا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير كذا في التلويح ليس مجازا كما زعم
قوم على ما مر لانه غير مستعمل للبعض اي غير مستعمل في البعض مجازا والا لم يفد
المتصل اي الاستثناء وما لاشيا مثلا الانسان لفي خسر لو اريد بعض الانسان
لكان الاستثناء لغوا وفيه ان من قال بالمجاز ارادان قولنا على عشرة
الا تسعة العشرة منه مستعمل حقيقي وهو الوحدات العشر الثاني مجازي وهو
الواحد ولا يلزم التسمية الا في الاستثناء وقد يجيء تحقيقه فلا يكون
مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة فكان الانسان كلمة
الا زيد الانسان مستعمل في معناه واخرج المستثنى انما هو من الحكم وهذا في الاستثناء

ظاهر واما في الصفة والغاية ونظائرهما انما يستعمل الموصوف
والصفة في المخصوص حقيقة في المحصول ان قلت لم لا يجوز ان يقال اللفظ
لفظ العموم وحده حقيقة في الاستغراق ومع القرينة المخصصة يكون حقيقة
في المخصوص قلت مع هذا الباب يوجب ان لا يوجد في الدنيا مجاز اصلا
لانه لا لفظ الا ويمكن ان يقال انه وحده حقيقة في كذا ومع القرينة حقيقة
في كذا هذا الكلام فان قلت المركب من العام والخاص حقيقة في المعنى المراد
من الخاص قلت في اللفظ الدال المأخوذ في المركب ان حمل على المعنى
المجموع فيكون المركب لغوا وان حمل على معنى آخر يكون مشتركا وهو خلاف
الاصل فيكون مجازا ولان انضمام غير المستقل لو افاد التجوز لكان
مثل مسلمون والمسلم مجازا لان مسلمون زيد فيه الواو الدال على الجمع وهو غير
مستقل وكذا اللام في المسلم يدل على التعريف وفيه ان لفظ مسلمين موضوع لمعناه
حقيقة مع الواو وكذا المسلم واما المخصوص بالمنفصل العقلي نحو خالق كل شيء
فان ضرورة العقل قاضية بان الشيء لا يخلق نفسه او اللفظي بان يقول المتكلم
اني اردت بكلامي هذا المعنى او يأتي بجملة مستقلة دالة على ان مراده اي كل
فانه مجاز لانه موضوع وقد استعمل في المخصوص في المحصول اختلفوا في
ان العام الذي دخله التخصيص هل هو مجاز فقال قوم من الفقهاء انه لا يصير
مجازا كيف كان التخصيص ومنهم من فصل وذكروا فيه وجوها والمختار
قول ابي الحسين وهو ان القرينة المخصصة ان استقلت بنفسها صار
مجازا والا فلا وتقريره ان القرينة المخصصة المستقلة ضربان عقلية ولفظية
اما العقلية فكالدلالة الدالة على ان غير العاقل غير مراد بالخطاب
في العبادات واما اللفظية فيجوز ان يقول المتكلم بالعام اردت به البعض
الفلاني وههنا يتعين القسم الثاني يكون العموم مجازا والدليل عليه ان اللفظ موضوع في اللغة للاستغراق
فاذا استعمل هو بعينه في البعض فقد ضح

وقال ابو علي وابو هاشم يصير
مجازا كيف كان التخصيص ضح

للعموم ضح

صار اللفظ مستعملا في غير مسماه لقرينة مخصصة وذلك هو المجاز اقول
يلزم ان يكون جميع الخطابات مجازا الآن الخطاب لا يشمل المعدوم فيختص بالبعض
هذا على مذهب الشيعة والمعتزلة واما على مذهب الاشاعرة فانه يخرج
غير القادر كما صرح به صاحب المحصول ويمكن ان يجعل القرينة بمنزلة قيد مخصوص
فلا يلزم المجاز وايضا يمكن ارادة الطبيعة من حيث هي في ضمن البعض
وايضا صرح صاحب المحصول بان العام المخصص في كل صورة مستعمل في
البعض اعلم انه يلزم ان يكون النسخ موجبا لمجازية المنسوخ لانه مستعمل
واقول الدليل مشترك بين المتصل والمنفصل كما لا يخفى ويجوز التمسك به اي
بالعام المخصوص في المحصول وهو قول الفقهاء وقال عيسى بن ابان وابو ثور
لا يجوز مطلقا ومنهم من فصل فالبلخي قال ان المخصص بدليل متصل يجوز
التمسك به والمخصص بدليل منفصل لا يجوز التمسك به والمختار انه
لو خصص تخصيصا مجملا لا يجوز والا جاز مثال التخصيص المجمل اقتلوا
المشركين ثم قال لم ارد بعضهم لنا وجهان الاول ان اللفظ العام
كان متناولا للكل فيكون حجة في كل واحد من اقسام ذلك الكل اما
ان يكون موقوفا في القسم الآخر او على كونه حجة في الكل او لا يتوقف
على واحد من هذين القسمين والاول باطل لانه ان كان كونه حجة في كل
واحد من تلك الاقسام مشروطا بكونه حجة في الآخر لزم الدور وان
اشترط كونه حجة في هذا القسم الى كونه حجة في ذلك القسم ولا ينعكس فيجعل
كونه حجة في ذلك القسم يصح ان يبقى بدون كونه حجة في هذا القسم فيكون
العام المخصوص حجة في هذا المخصوص القسم مع انا نعلم بالضرورة ان نسبة
اللفظ الى كل الاقسام على السوية فلم يكن جعل البعض مشروطا بالآخر اولى

بالبعض

مستقل

على كونه حجة

القسم

من العكس والقسم الثاني وايضا باطل لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه
حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا عند تحقق جميع الاجزاء
ولو توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لزم الدور وهو محال ولما
بطل القسمان ثبت ان كونه حجة في البعض لا يتوقف على كونه حجة في الكل
فاذن هو حجة في ذلك البعض سواء ثبت كونه حجة في البعض الآخر والكل او لا
فثبت ان العام حجة الوجه الثاني وهو ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل
التخصيص واجب وانما قلنا ان المقتضي قائم لان لفظ العام الدال
على ثبوت الحكم في محل التخصيص وغير محل التخصيص متحقق والعارض لا يصلح
للمعارضة لانها تمنع ثبوت الحكم في محل التخصيص لا في غير محل التخصيص
فيبقى الحكم في غير محل التخصيص سالما عن المعارض والمصنف بعد ما جعل جواز
التمسك بالعام مطلقا اشار الى الدليل الاول بقوله لان كونه العام
حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة في المورد والآخر والا لزم
الدور على تقدير ان يتوقف كونه في بعض الموارد على الآخر وبالعكس
او الترجيح من غير مرجح ان لم ينعكس ومع ذلك حجة العام المخصص ايضا
واشار الى الدليل الثاني بقوله ولان المقتضي في غير محل التخصيص ثابت
والمعارض وهو رفع الحكم عن محل التخصيص لا يصلح للمانعية فان رفع الحكم
عن محل التخصيص يجامع ثبوت الحكم في محل النزاع اقول لو تم الدليلان
لافاد انتاج قولنا العالم متغير وكل متغير غير السماء حادث فالعالم غير
السماء حادث وفي الشرح العضدي جوابا عن الدليل الاول ان التوقف
ينقسم الى قسمين توقف تقدم كتوقف اجزاء العلة وتوقف معية كتوقف كون
هذا ابنا لذاك على كون ذاك ابا له وبالعكس وكونه من اللبنتين المتساندتين على
قيام الاخرى وهذا لا يمتنع من الطرفين وليس دورا مطلقا انما الدور في التوقف الاول

ذلك البعض لا يتوقف
على كونه حجة ضح

المخصوص ضح

قائم والمعارض منتف
فثبوت الحكم في غير
محل التخصيص ضح

لاده

التخصيص

اي كونه

حجة

صورته ضح

قيام الآخر

وان كان يعبر عن المعاني بدور المعية اقول كما ان اطلاق الدور
على الدور المعية مجاز كذا اطلاق التوقف فيه ومن الظاهر ان كون هذا
ابا لا يحتاج الى كونه ابنا وبالعكس والا لزم الدور المحال وقيام اللبنتين انما
هو لتدافع الميلين فيجري الدليل الاول بناء على التوقف التقدمي ويتم
الاحتجاج ولا يضر تحقق الدور الثاني لو تحقق احتج ابو ثور وابن ابان
بخروجه اي بخروج العام المخصوص عن حقيقته وليس بعض المجازات اولى من البعض
والا يلزم الترجيح من غير مرجح فبطل الاستدلال بالعام المخصوص والجواب
المنع من عدم الاولوية فان كل الباقي بعد التخصيص اقرب الى الجميع لخروج
بعضه بالمخصص اقول يظهر من هذا الكلام ان الباقي بعد التخصيص لا بد
وان يكون متعددا حتى يصح اطلاق كل الباقي وقد مر ما يتعلق به
ويمكن ان يقال سند المنع تكفيه الترجيح في بعض الصور وذلك ان نقول
ان الاستثناء اخرج البعض فيبقى الباقي بحاله بلا ريب ولا يتصور فيه
دعوى الترجيح من غير مرجح وايضا القرينة اذا عينت البعض تعين ولا كذب
في الاستدلال استقصاء البحث في طلب المخصص اختلفوا في ان التمسك
بالعام يجوز ابتداء من غير استقصاء وتفحص كامل ام لا فقال الصيرفي
يجوز التمسك به مطلقا وقال ابن سريج لا بد من الاستقصاء في المحصول
احتج الصيرفي بامور احدها لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب انه
هل وجد مخصص ام لا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد طلب انه
هل وجد ما يقتضي صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وهذا باطل فذاك
مثله بيان الملازمة انه لو لم يحسن التمسك العام الا بعد طلب المخصص
لكان ذلك لاجل الاحتراز عن الخطاء المحتمل وهذا المعنى قائم في التمسك

وعدم توقف المقدم

الدور ضح

منع عدم

بحقيقة اللفظ منجب اشراكهما في الحكم بيان ان التمسك بالحقيقة لا يحتاج
الى طلب ما يوجب العدول واذا وجب ذلك في الوقف وجب في الشرع
لقوله ع ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن اقول التحقيق ان التمسك
بالعام من غير تخصص جائز غير حسن لان التخصيص لما يوجب العدول عن العادة
بخلاف المجاز فان العادة جارية في ان المجاز يكون مع القرينة فاذا لم تكن
قرينة يحمل على الحقيقة ~~ولو ادلم تكن قرينة تدل على المتقدم من غير انتظار لاحتمال~~
التخصيص فهو تتم المجاز فلا ينتقض المجاز نقضا عليه لانا نقول
الكلام في كل مجاز لا يحضر والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء
في نفي جميع احتمالات المجاز وفيه ما فيه قيل احتج ابن سريج بانه على تقدير وجود
اي وجود المخصص لا يصح التمسك بالعام في جميع موارده اذ لا يكون مع وجوده
التخصيص فقبل الاستقصاء عن وجود المخصص يجوز ان يكون العموم وحجة
وان لا يكون والاصل ان لا يكون حجة ابقاء للشيء على حكم الاصل هكذا
قرره اجتاج ابن سريج في المحصول والمص غيره الى قوله فيكون عدمه اي
عدم المخصص شرطا في الاستدلال بان يعلم عدم المخصص والجهل بالشرط يقتضي الجهل
بالمشروط هذه مقدمة لو سلمت لا مدخل لها في المقام لان قوله عدمه
اي العلم بعدمه شرط في الاستدلال يكفي في اتمام الكلام فانه اذا كان
العلم بالعدم شرط الاستدلال والجواب يكفي الظن قال صاحب المحصول في جواب
احتجاج على وجه حرره ان ظن كون العام حجة اقوى من ظن كونه غير حجة
لان اجراء العام على العموم اولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا
القدر من التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن هذا عبارة المحصول وتحرير
الجواب على ما قال المص ان العلم بعدم المخصص غير لازم بل يكفي ظن عدم

الى المجاز هو ان ذلك عرف واحب في العرف بدليل انهم يحملون الالفاظ على ظواهرها من غير تفحص عما يوجب العدول لزم

بحكم

شرطا يعني باسفل العلم بالعدم حرج

المخصص

المخصص في الاستدلال وهو محقق كما قلنا واقول الاستدلال
لا يحتاج الى ظن عدم المخصص فانه كثيرا يتحقق الاستدلال والاخطر
المظنون بابطال البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض
ما يتناوله اللفظ بالا او ما في معناها في معنى الاخراج كسوى
وحاشا وخلا وعدا واراد بالا غير الصفة ليخرج نحو قوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه بمعنى غير الله وهو داخل في التخصيص
بالصفة وهذا التعريف للمتصل اما لان الاستثناء حقيقة فيه اولان
المتصل هو المخصص دون المنفصل وعن قال بان الاستثناء مشترك
بين المتصل والمنقطع قال في تعريف المستثنى الشامل للقسمين ما دل
على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها باخراج بعض ما يتناوله
اللفظ ومن غير اخراج ما يتناوله اللفظ والى تعريف المستثنى
المتصل بقوله ذو صيغ مخصوصة محصورة دالة على ان المذكور لم يرد
بالقول الاول واعترض على طرده وعكسه اما على طرده فقيل يرد
التخصيص بالشرط مثل اكرم الناس ان علموا وبالوصف نحو الناس
الذين علموا وبالنفي الصريح نحو جاء القوم ولم يجئ زيد فان كلها
ذو صيغ محصورة مخصوصة دالة على ما ذكره اجيب بان الوصف
غير محصور للمذكور بل غير المذكورة وكذا الشرط بل وكذا النفي الصريح
لان المراد بالدال في التعريف الدال بحسب الوضع ولم يجئ
زيد لم يوضع الا لنفي المجيء عن زيد ولم يوضع لنفي ارادة المجيء
من الكلام الاول وانما يفهم من ذكره بعد الاثبات لزوما
عقليا ان كان القائل لم يكن ممن يجوز عليه التناقض لا لزوما وضعيا

اقول قد مر ان المراد بالاخراج انه لولا المخصص لدخل هذا الفرد
وهذا صادق على التخصيص بالاستثناء والشرط ونظائرهما واما على
عكسه فقيل يرد جاء القوم الا زيدا فانه استثناء ولا يصدق
عليه انه ذو صيغ بل ذو صيغة واحدة والحق انه مندفع لظهور المراد
وهو ان جنس الاستثناء ذو صيغ باعتبار الموارد اقول الاشاير
كلمات الاستثناء لا يدل على ان المستثنى ليس مرادا من اللفظ الدال
على المستثنى منه كما يدل عليه كتب العربية كشرح الرضي وغيره في الشرح
العضدي يتبادر الى الذهن في الاستثناء انه متناقض لان قولك
على عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي الثلثة صريحا وكما
انهما لا يصدقان معا والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى وجنحوا
الى تقرير دلالته على وجه آخر غير ذلك دفعا للتناقض وقد اختلفوا
فيه فقال الاكثر المراد بعشرة في قوله على عشرة الا ثلثة انما
هو سبعة والا ثلثة قرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل
كما في التخصيص بغيره حيث يقول اقتلوا المشركين والمراد الحربيون
من دليل يخرج الذمي وقال القاضي ابو بكر المجموع وهو عشرة الا ثلثة بازاء
سبعة كانه وضع له اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة
~~وقيل قرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص~~
~~بغيره حيث يقول اقتلوا المشركين~~ المراد بعشرة في هذا التركيب هو
معنى عشرة باعتبار افراده لم يغير فهو متناول السبعة والثلثة ثم اخرجت
عنه الا على الاخراج ولثلثة على العدد المسمى بها حتى بقي سبعة ثم اسند اليه
فلم يسند الا الى سبعة فلا تتحقق الاثبات ولا نفي اصلا فلا تناقض لانه انما

الثلاثة بقوله الا ثلثة ثم

يتصور بتعارض اثبات ونفي وهذا هو الصحيح لنا انه لا بد في دفع
التناقض من احد التقديرات الثلث لانه ان اريد عشرة واسند اليه
فالتناقض ظاهر واتفقوا بان لا يراد العشرة او يراد ولا يسند اليه
فان لم يرد العشرة ولم يسند اليه فهو الثالث واذا اتفقنا احد الثلاث
فاذا ابطلنا قسمين تعين الباقي فقول الاول لان باطلان لما سيجيء في
الثالث ثم ذكر المص نكتة ان الاستثناء على قول القاضي ليس تخصيص
فان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته وههنا لم يرد بالعام
بعض مسمياته بل اريد المجموع بعض مسماه على قول الاكثرين هو تخصيص
لانه قصر العام على بعض مسمياته ومنها لم يرد بالعام بعض مسمياته
بل اريد بالمجموع بعض مسماه وعلى قول الاكثرين هو تخصيص لانه قصر
العام على بعض مسمياته وعلى المذهب المختار يحتمل ان يكون تخصيصا
نظرا الى الحكم فانه العام في الظاهر والمراد المخصوص ويمكن ان لا يكون
تخصيصا اذ المفرد لم يرد به الا العموم كما كان بعد الافراد ولم يعبر
الى التخصيص فهذا كلام المص ولا بد من التنبيه على حقيقة الحال اعلم ان
المقصود ان عشرة اخرجت منها ثلثة للسبعة فيجوز ان العشرة التي
اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج
الثلثة قبلها موهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلاقها او
منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة
قبلها موهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلاقها او قيد منها
انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما انها اربعة ضمت
اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاث

مسمياته

يقال هو

ثم ان السبعه مراده في هذا التركيب فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة
وصفت بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعه من باب التخصيص
وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشره بعد اخراج
الثلاثه ولا يفهم عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشره مقيدة
فهو موضوع للسبعة لا على انها وضع له وضعا واحدا كما تصور بل على
انه يعبر عنه بلازم مركب وقد يعبر عن الشي باسمه الخاص وقد يعبر عنه
بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في اعداد وظاهر فانك تنقص عددا
من عدد حتى يبقى المقصود وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال
الشاعر ست سبع واربع وثلث هي حنت المليح المشاق والمراد ست
اربعة عشر ومختار المصنف يرجع الى احد المذهبين هذا الكلام والقوم يكون
باعتبار كل جزء من الاجزاء مثلا قصدنا في مثل كل انسان كاتب
ان تقول زيد كاتب وبكر كاتب وخالد كاتب وذلك لتعذره
او تعسره عبرنا بعنوان كلي والمقصود بالحقيقه الاحكام على كل
واحد واحد في المقصود ومن قولنا كل انسان الا زيد كاتب الحكم
على جميع افراد الانسان بانه كاتب وليس بكاتب فالمحكوم عليه هو
كل انسان غير زيد محكوم عليه بالكتابه وزيد بسلب الكتابه فالمحكوم عليه
هو كل انسان من غير تخصيص وهذا صحيح من غير اعتبار مجاز واما على قول
ابن الحاجب ومن يقول يكون العام مخصوصا بالا الثلثه فلا يصح قوله اذا
المفرد لم يرد به الا العموم ثم ان قول الشرح العضدي لان العشره التي
اخرجت منها الثلثه ليست بعشره يكون صادقا لانه لو نقص من العشره
الواحد لا يكون عشره الا ان قلت يحمل الكلام هكذا العشره المخرج منها

الشرح العضدي اول
لا بد من البنية على حقيقة و
الحال اعلم مراد الله المقصد
ان الحكم على العشره والحال
صح

الزا

الثلثه ليست سبعه فيكون اراده السبعه مجازا منها وتم الكلام قلت
في لا بد من اجزاء الكلام في كل انسان كاتب الا زيدا بان يقال على المذهب
المشهور ان يكون الانسان الذي هو العام عندهم في كل انسان مجازا فيما
عدا زيدا الا انه لا يصدق على الانسان المخرج عنه زيدا انه انسان مخرج منه
زيد الا انه كل انسان وكذا المراد بالباقي من كل انسان غير المخرج منه وهو
على زيد وخالد فيصدق على كل واحد وعلى المجموع لكن يلزم على هذا ان
يكون المركب من كل انسان الا زيد مجازا فيما سوى زيد بل وتوجه
ان كلام ابن الحاجب والشرح العضدي اندلان على ان التخصيص
بالاستثناء وليس بمجاز وصرح منها بانه مجاز وهو غير صحيح وايضا المستثنى منه
اذا كان مجازا نحو كل اسد يرمي كاتب الا زيد لا يصح فيه المذهبان
باعتبار المجاز والحقيقة ويمكن ان يعتبر المذهبان بان الاستثناء يقتضي
المجاز على مذهب ولا يقتضي على مذهب ولا ينافي ذلك ان يكون
قبله مجازا باعتبار اخر ثم يمكن ان يقال ان المراد بالعشره في صورة
الاثبات المنفصل معناه لا شي من اجزاء العشره المحكوم عليها بانها
في ذمتي الا الثلثه احكام الواحد في ذمتي الاثنان في ذمتي الثلثه
في ذمتي الاربعة كذلك الى السبعه والثلثه تقتضي الحكم على الثلثه
بانها ليست في ذمتي وفي صورة السلب تقتضي نقيض ذلك فمعنى
قولك ليست العشره في ذمتي الا الثلثه معناه ان العشره سبعه منها
محكوم عليها بالسلب وثلثه منها بالايجاب قال العلامة التفتازاني
حاصل كلام الشرح العضدي ان العشره حقيقة في العشره سواء كان
مطلقا او مقيدا ولا شي من السبعه حقيقة عشره افراد لان الاعداد

مع انه لا يصدق بعضها على البعض فليس لفظ العشره سواء كان
مطلقا او مقيدا ولا شيء من السبعه حقيقة عشره افراد لان الاعداد
حقيقة في السبعه ومعلوم ان الحكم في مثل على عشره الا الثلثه انما هو
مذهب الجمهور واما على السبعه لا غير فالمعنى الحقيقي لهذا المركب اي
عشره الا الثلثه اما ان يكون هو العشره الموصوفه باخراج الثلاثه
فيكون مجازا في السبعه وهو مذهب الجمهور واما ان يكون هو
الباقي من العشره بعد اخراج الثلثه فيكون حقيقة في السبعه لا بان
يكون كلمة موضوعه بازائها بل بمعنى ان مفرداتها مستعملة في معانيها
الحقيقة وحصل المجموع بمعنى يصدق على السبعه ولا يتبادر الى الفهم
غيرها كما يطلق الطاير الولود على الخفاش من حيث انه من افراد
هذا المركب وعلى هذا ينبغي ان يحمل مذهب القاضي للقطع بان المراد
بالمفردات معانيها فرجع المذهب الثالث وهو ان المراد
بالعشره مدلولها والحكم انما هو على السبعه الى احد المذهبين لان
كون الحكم على السبعه اما ان يكون باعتبار انها مدلول مجازي
للمركب اذ لا يصدق عليه معناه المتبادر منه الى الفهم
واما اقول ماذكره المحقق عن حقيقة الحال اعتراف بحقيقة
المذهب الثالث ورجوع المذهبين الاولين اليه لان المركب
سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الاسناد اليه او مجازا
لم يكن هو المفردات من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشره مستعملا
في كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلثه والا يلزم التناقض او كون
العشره مجازا في السبعه فلسائل هذا الكلام شرح الشرح واقول ليس احد

المذهبين

المذهبين يجوز ان يكون الحكم على السبعه والعشره مستعملة في كمال
معناها انما الكلام في طريق تحصيل السبعه من التركيب فانه يصور
بان يجعل التركيب مجازا في السبعه او حقيقة فيها واختلاف المذهبين
بواسطة ذلك ولا دخل لقوله والحكم بعد اخراج الثلث امام اقول
انك قد عرفت ان العشره المخرجة منها الثلثه لا يصدق عليها
انها عشره فيمكن ان يكون اطلاق العشره على السبعه مجازا كما يقول
او لا يمنع قوله لم يكن هو المفردات من الاستعمال في معنى ثم اما قررنا
ان هذا الا يصح في قولنا كل انسان كاتب الا زيد فانه لا يصح
ان يقال كل انسان الا زيد مجاز ان قلت ان العشره المخرجة
منها الثلثه يصدق عليها انها سبعه باعتبار وقت ولو ليست
السبعه كذلك ابد قلت السبعه المنضم اليها الثلثه عشر كالعشره
المحذوفه عنها الثلثه ولا فرق والحق ان العشره المحذوفه
عنها الثلثه لا يمكن حمل العشره ابدا انما يطلق مجازا وان العشره
المعتده كذلك ليس من مراتب الاعداد كما يظهر من كلام
العلامة التفتازاني لانها تصدق على شيء اصلا نعم يمكن
ان يقال العشرة المخرجة عشره بمعنى انه ماهية العشرة المقيدة
من قبيل حمل الشيء على نفسه كما في قولنا الاثنين الا الحل العارض
لكن هذا القدر لا يكفي في كونه مجازا ولا يكفي صدق الاثنين على نفسه
في جعله عنوانا تامل ومما ذكرنا يحصل ان المراتب بعد ما حقق في
الشرح العضدي ثلثه الاول ان يكون العشره الا الثلثه مجازا في السبعه
الثاني ان يكون باعتبار ملاحظة الباقي من العشره حقيقة في السبعه الثالث

ما حققنا من ان العشره موضوعة للعشره من غير تعدد ومعنى على الا
ثلثه توزيع الحكم ايجابه للسبعه وسلبه للثلثه وما حققه الحكم على كل
واحد وهذا ظاهر في قولنا كل انسان كاتب الا زيد فان الحكم
على كل انسان في الاكثر بالايجاب وفي زيد بالسلب ونحقق هكذا
في الاستثناء كما هو المتبادر ونحو يكون الاستثناء نفى الايجاب نفيا
ومن النفى اثباتا بخلاف المذهب الذي بنى في الشرح العضدى
فان المراد بمجموع العشره المخرج منها الثلثه السبعه فيكون قولهم
عشره الا ثلثه كناية عن السبعه وكذا في قولنا من اراد ابقائه
من العشره المخرج منها الثلثه فلا يصح هذا التفريع على ما اختاره
ابن الحاجب وجمع الشافعيه ان الاستثناء من النفى اثبات ومن
الاثبات نفى ونحن لذلك زياده وتفصيل في محله نعم لنا احتمال
رابع هو ان يكون الاستثناء عن نفس الحكم اى يكون الاستثناء قيدا
للحكم مثل جهات القضايا ومحصل المعنى ان الحكم على العشرة
كلها والاستثناء مانع من وصول الحكم الى الكل وبوضع الثلثه
مثلا نقيض الحكم الذي في السبعه وهذا الاحتمال على ظاهر كلام
التلويح هو مذهب الشافعي في التلويح الاستثناء يعمل بطريق المعارضه
عند الشافعي يعني ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض
وهو الاستثناء الدال على النفى عن البعض حتى كانه قال الا الثلثه
فانها ليست على فلا يلزمه الثلثه للدليل المعارض الكلام فيكون
تناقضا وليس كذلك بل محصل المعنى ان العشره تحكم على السبعة
منها بانها في ذمتي والثلثه بانها ليست في ذمتي فيكون الاستثناء من

من النفى اثبات او بالعكس وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول
لولاه اى لولا الاخراج الذي هو الاستثناء ولانه كذلك في
الاعداد اى لا اخراج في الاعداد كما في قولك على عشرة الا
خمسة فان الاستثناء والاخراج ما لولاه لدخل فكذا في غيره نفيا
للاشتراك اى لو لم يكن في جميع الصور للاخراج لكان مشتركا
بين ما يكون للاخراج وغيره والاشتراك والمجاز خلاف
الاصل اقول فيه ان هذا الدليل منتقض بان الاستثناء
في الاعداد لاخراج الجزء من الكل فيكون في غيره كذلك والا
يلزم الاشتراك او المجاز في شرح الرضي قدس سره تعالى ان
يمنع اختلافهما في الماهيه قوله لان احدهما مخرج عن متعدد
والاخر ليس كذلك والا يلزم الاشتراك والمجاز قلنا لا نم
ان كون المتصل مخرجا من متعدد من اجزاء ماهيته بل حقيقة
المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا واخواتها
مخالفا لما قبلها نفيا واثباتا ثم نقول كون المتصل داخل
في متعدد من اجزاء ماهيته بل حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا
لفظا او تقديرا من شرطه لا من تمام ماهيته فعلى هذا المنقطع داخل
في الحد كما في جاءني القوم الا حمارا الى لغة الحجاز للقوم في الحجاز وهو
متواطا او مشترك لفظا او مجازا في المنفصل واختار المصنف انه
حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل اختلف في صيغ الاستثناء اهو
متواطا او مشترك لفظا او مجازا في المنفصل واختار المصنف انه
حقيقة في المتصل في المنفصل لانه لو كان الاخراج متحققا فيه اى في المستثنى

المنفصل لكان من غير جنسه ولو جاز الاستثناء من غير جنسه
لكان اما من اللفظ وهو باطل لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على
ما يخالف جنس مسماه والا لكان مشتركا مع انه خلاف الوضع اللفظ
اذا لم يدل على غير جنس مسماه لا يحتاج الى صارف يصرفه منه
فلا يحتاج الى الاستثناء ومنه ان محرد الدلاله لا يقتضى الاشتراك
او يجوز المجاز او من المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شيء
من كل شيء وبتقدير معنا يشتركان فيه لان كل شيئين لا بد وان
يشتركان في بعض الوجوه فاذا حمل المستثنى على ذلك المشترك
يصح الاستثناء ولما علمنا ان العرب لم يصححه استثناء كل شيء عن
كل شيء علمنا بطلان هذا القسم اقول لا نم انه لو اعتبر الاخراج
باعتبار معنى ضمنى يلزم جواز استثناء كل شيء عن كل شيء فان
لقايل ان يقول ان جواز جاء القوم الا حمارا انما هو العلاقة
الملازمه بين مجيء القوم ومجيء الحمار والا لا يحسن ان يقال رايت
السماء والارض الا زيدا لا يحسن تقال رايت اصحاب الكهف الا كلبهم
فح لا يلزم استثناء كل شيء عن كل شيء الا ترى انه لا يصح استثناء
كل شيء عن كل شيء بالاستثناء المنقطع وايضا لا نم ان الاستثناء
لو كان حقيقة لكان اخراجا لجواز ان يكون اعم من الاخراج كما مر
واستدل من قال بصحة الاستثناء في المنقطع بالايات التي ذكر المصنف
منها اربعه احدها ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء وثانيها
لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
وثالثها فسجد الملائكه كلهم اجمعون الا ابليس ورابعها لا يسمعون فيها

لغوا الا سلاما كما اشار المصنف بالاستدلال الاية الاولى بقوله و
قوله تعالى ان يقتل مؤمنا الا خطاء وجه الاستدلال ان القتل خطاء
ليس من جنس القتل المنهي عنه وقد استثنى فصح الاستثناء المنفصل
وبالاية الثانيه بقوله ان لا تكون تجاره لان التجاره عن تراض
ليس من جنس المستثنى منه وبالايه الثالثه الا ابليس لان ابليس
ليس من جنس الملائكه وبالايه الرابعه الا قيلا سلاما سلاما والسلام
ليس من اللغو لا يخفى كونه اى كون الاستثناء المنقطع حقيقة
ومطلق الاستعمال اعم من الاخراج كما مر واستدل من قال بصحة
الاستثناء في المنقطع بالايات التي ذكر المصنف منها اربعه احدها
ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء وثانيها لا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل الا ان يكون حقيقة او مجازا لا نزاع فيه مع انه يتوجه ان يجعل
الاستثناء حقيقة في القدر المشترك الذي لا يستلزم المجاز و
الاشتراك يكون اولى وقد اجيب عن الايه الاولى ان المؤمن لا يقع
منه قتل المؤمن الا على سبيل الخطاء فانه معذور فيه فان تعمد
قتل المؤمن ملحق بالكفار وعن الايه الثانيه ان المعنى لكن وعن الثالثه
ان الملك اعم من ملك الارض وهم الجن والمراد بالملائكه هم من عد
منهم تغليبا وعن الرابعه ان اهل الجنة يسمعون سعيه بدايتهم بحيث
بعد السلام اخرا وتعال السلام طلب السلامة وهو لغو في الجنة ويشترط
في الاستثناء الاتصال اى اتصال المستثنى بالمستثنى منه عادة بحيث بعد
السلام لغوا وتعالى السلام طلب السلام وهو لغو في الجنة ويشترط
في الاستثناء الاتصال اى اتصال المستثنى بالمستثنى منه عادة بحيث لا يعد

منفصلا عرفا فلا ينافيه السعال وطول الكلام الذي لا يعد منفصلا عرفا
والالم شيء من الايقاعات كالاقرارات والطلاق والعتق
يجوز الاستثناء ولو بعد حين مع الاجماع على بطلانه وقيل لا يجب الاتصال
لفظا بل يجوز الاتصال بالنية ولو لم يتلفظ به كالتخصيص بغير الاستثناء
وروي عن ابن عباس انه يجوز الاستثناء وان طال الزمان شهرا
وحمل المصنف كلام ابن عباس رضي الله عنه على اعتبار في السر كما اشار اليه
بقوله وقول ابن عباس محمول على اقتران النية اي مقارنة النية الاستثناء
وقت القول بالمستثنى منه وجواز تاخير اللفظ به اي تاخير اللفظ بالمستثنى الى مضي
شهر واقول اذا جوز صحة قول ابن عباس على هذا الوجه يلزم عدم استقرار
الايقاعات البحث الرابع في احكام الاستثناء ولا يجوز الاستثناء
المستوعب مثل ان يقال على عشرة الا عشرة في المحصول اجمعوا على فساد
الاستثناء المستغرق ومن الناس من شرط الا يكون المستثنى اكثر من الباقي بل يجب
كونه مساويا او اقل وقال القاضي بشرط ان لا يكون اكثر ولا مساويا
بل اقل وقد دل على فساد القولين ان الفقهاء اجمعوا على ان من قال لفلان
على عشرة الا تسعة يلزمه واحد ولولا ان هذا الاستثناء صحيح
لغة وشرعا لما كان كذلك ان قلت قال الفقهاء يصح قول المقر له
على عشرة الا عشرة مع الاستثناء وجه كون اللازم في قولك على عشرة
الا عشرة الا اربعة الستة ولو لم يعتبر الغاء ما يكون اللازم اربعة
وعلى تقدير الالغاء من قال على عشرة الا عشرة يلزمه العشرة وقول
القاضي باشتراط الاقل باطل بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين لانه وقع في القران استثناء الاكثر لان من في قوله تعالى

من الغاوين بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه واستثنى الغاوين
وهم اكثر من غيرهم لان الشيطان قال لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين فعلم من قول الشيطان ان الغاوين اكثر من المخلصين
وقد ضم يدل قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ دل
على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن فهو غاو فيصح ان الاكثر غاو
اقول هذا الدليل انما يتم لو كان الاستثناء المذكور متصلا والظاهر
من عبادي ان لا يكون للشيطان عليهم سبيلا فيكون الاستثناء منفصلا
وايضا قول الشيطان يحتمل الكذب ودعوى ان كل ما ليس بمؤمن
فهو غاو ممنوع ومنظور فيه وايضا كون اكثر الناس ليس بمؤمن لا يقتضي
كون العباد المستثنى منه اقل لان العباد شامل للجن والانس والملك
واحتج القاضي على صحة قوله بان الاستثناء رجوع المستثنى منه انكار بعد
الاقرار وانه غير معقول مطلقا لكن الشيء القليل لما كان في معرض
النسيان لقلة التفات النفس اليه والكثير يكون عند الذكر محفوظا لكثرة
التفات النفس اليه فاذا اقر بالعشرة يكون تلك العشرة منقصا
شيء قليل وان كان ناقصا لكن ادى منها شيئا قليلا ونسي ذلك القدر
لعله فلذلك اقر بالعشرة يكون تلك العشرة منقصا شيء قليل وان
كان تاما لكن ادى منها شيئا قليلا ونسي ذلك القدر لعله فلذلك
اقر بالعشرة يكون تلك العشرة منتقصا شيء قليل وان كان ناقصا لكن ادى
منها شيئا قليلا ونسي ذلك القدر لعله فلذلك اقر بالعشرة الكاملة
ثم انه بعد الاقرار تذكر ذلك القدر فوجب ان يكون متمكنا من استدراكه
فيجوز استثناء الاقل من الاكثر ولم يوجد هذا المعنى في استثناء المثل والاكثر

لما ذكرنا ان الكثرة مظنة الذكر واذا ابطل الفارق بين المستثنى في
الاكثر والمساوي سلما عن المعارض واشار المصنف الى الدليل بصحة
بقوله واحتجاجه اي احتجاج القاضي بان الاصل بطلان الاستثناء
مطلقا لانه انكار بعد الاقرار بل وجوزنا عنه القليل لانه في
معرض النسيان فيجوز استثناؤه دون الاكثر والمساوي على عدم
جوازهما ضعيف لان الاستثناء ليس انكارا بعد الاقرار بل الاستثناء
اخراج قبل الحكم فلا تناقض لان الاستثناء والمستثنى منه نحو عشرة الا ثلاثة
كاللفظ الواحد وهو السبعة وقد علمت تفصيل الكلام فلا نعيده
والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا وبالعكس في التلويح ان المشهور
وذكر لكن المكتوب في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفي بل
بالعكس ويأولون كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي بانه مجاز
تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازما له لكن انكار ما قام
الا زيد على ثبوت القيام لزيد انكار للضرورة وهذا عبارة التلويح
فقد نبا قوله ان دلالة ما قام زيد على ثبوت القيام له بحسب الوضع
ليس انكارا للضرورة بل انما هو بحسب العرف والاجماع يحتمل ان يكون
باعتبار العرف واقول دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام
لزيد لم يكن لمن يدعي اثبات القيام لزيد لان المقصود فهم هذا المعنى من الكلام
وبه يحصل استدلال المعترض واما ان هذا بحسب اصل الوضع او العرف
فذا مما لا يتعلق به غرض ثم ان المصنف بين الاستثناء وعلى ما هو المشهور
من ان العشرة مجاز في السبعة والا ثلاثة قرينة على المراد يصير معنى على
عشرة الا ثلاثة الا على سبعة ويكون حكما واحدا وكذا اذا بالنسبة في الشرح العضدي

من ان المراد العشرة المخرج منها الثلاثة اعني السبعة على يكون على
وزنه معنى ما قام الا زيد ولا اله الا الله الا انه المخرج منه الله
ليس بموجود والاحد المخرج منه زيد ليس بقائم واما وجود الله تعالى
وقيام زيد فمسكوت عنهما فالحق على هذا ان الاستثناء من النفي ليس
باثبات وبالعكس والحق بيد المنكر ولا يحتاج ان يقال ان مذهب
ابي حنيفة انما هو رفع الايجاب ولا يلزمه تحقق العكس في صورة
واحدة وهو ما قام الا زيد ولا اله الا الله وانما قلنا بعدم الاحتياج
لان دليل ابي حنيفة بعض السلب الكلي كما اشرنا نعم على ما قرره
المذهبين غير المذهبين المنصوص في الشرح العضدي ثم الاجماع
المشهور والعجب من صاحب التلويح ان صاحب السعد قال [illegible] ولا
يتحقق على المذهبين الاخيرين المذهب المختار لابن الحاجب ومذهب
القاضي ابي بكر فلانه في حكمان احدهما في الاخر اثبات بل حكم واحد
فقط لا على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج
البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان
مجموع المستثنى والمستثنى منه دال على الاستثناء وعبارة عن الباقي ولا حكم
الا عليه وفي التوضيح ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
انما يصح على المذهب الاول وقد ابطلنا الاول فبطل صحة قول كون
الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس قال في التلويح واعلم ان كلام المصنف مشعر
على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا انما يصح على المذهب
الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى وفيه نظر
لان الجمهور والقائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء

من النفي اثبات وبالعكس وبمعنى انه اخرجت من العشرة ثلثة ثم تعلق
بالعشرة المخرج منها الثلثة المحكوم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الشركة
هذا عبارة التلويح وليس غرض صاحب التوضيح الا الاعتراض بانه يخرج
الحكمان يكون بقوة الاعتراض ولا يكون في مقابلة صاحب التوضيح
وقد علمت انه لا حرج من مذهب الحكماء وظهر ان صنيع الشرح بالعضدي
بالحقيقة يصح لكلامهم والحق ما قررنا فيها ان مذهبهم غاية يستقيم كلامهم
ب بقة ولا صحة ثم التعجب من صاحب التلويح انه بعد ما حصل الكلام
في المقام رجح ما صحح في الشرح العضدي من المذهبين ثم لم ينتبه انه لا مساس
اللاحق من اجماعهم ان الاستثناء من الايجاب نفي ومن النفي اثبات
فانه لا يتم على التقسيم المذكور والا لما ان لم يكن الاستثناء من النفي اثبات
لم يكتف في الاسلام بقول لا اله الا الله ولا يتم به التوحيد واللازم
باطل اجماعا بيان الملازمة انه انما يتم اثبات الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه
والمفروض انه لا يفيد الاثبات له وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم بها دهري
منكر لوجود الصانع وهو لا يعتقد الا في الغير لا في صنعه ولم يحكم باسلامه
اعلم ان علماء العربية استشكلوا المقام فقالوا ان قدر خبر لا نحو ممكن يكون
معناه لا اله ممكن الا الله وهذا لا يقتضي وجوده تعالى بالفعل بل امكانه
وان قدر موجود فلا يدل على نفي امكان معبود بالحق غيره تعالى فلا يكون
مصداق الايمان ويمكن ان يقال المقصود نفي وجود الاله لا امكانه
فان هنا تحت الكفار الذين يعتقد امكانه الاله الاخر لا وجوده لا يكون
بهذه الكلمة مسلما قلت لم يعتقد احد هذا الاعتقاد وكيف ولو تامل
متامل في الجملة يعلم ان الاله حقيقة هو الواجب والمالا لا شيء فالواقع لعبدة

اصنام

الاصنام فلانهم لما راوا وسمعوا عن عقلائهم انهم كانوا يتوجهون الى الاصنام
كما يتوجه المسلمون الى الكعبة او المحراب توهموا انها المعبود والمقصود بهذه
الكلمة نفي المومن عن الكفار القايلين بوجود معبود مستحق للعبادة
بالفعل ويمكن ان يقال المعتبر خبرا هو ممكن الا الله اي الذات الموضوعة
له الله المنزه عن وجوده كما يقال لاشي يحكى الا محمد وتفصيله ان المعنى
انما يدعى البشرة بعد تقرر موجود وبعثة الى الخلق والله اسم لذلك الموجود
العالم القادر وصاحب الكشاف لا يقدر الكلمة لا خبر ويقول ان
الله مبتدأ وخبره لا اله اذ كان الاصل الله اله فلما اريد الحصر زيد
لا والا ومعناه الله اله ومعبود بالحق لا غيره وح لا يرد الاستدلال
ويمكن ان يقال ان هذه الكلمة نقلت شرعا الى نفي الامكان والوجود
عن اله سوى الله تعالى مع الدلالة على وجوده تعالى وقدر بعض المحققين
في خبر لا مستحق للعبادة الا الله فلا يلزم المحذور الذي استصعب اهل الوهم
ومعه وعنه ان هذا لا يدل على وجود المعبود بالفعل احتج ابو حنيفة اولا
بقوم الثبوت بقوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا علم الاكسوة
في التلويح اورد وليس على ان الاستثناء من مثل لا صلوة الا بطهور لا يكون
ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه
صلوة بطهور تامة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون
المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة المتصفة بالطهور
باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية
الفساد للقطع بان مثل اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم
وكون الوصف علة مانعة للحكم كثيرا لا يحتاج الى شيء اخر غير مسلم في شيء من

من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة ما اتفق عليه
كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القايلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم رجلا عالما يحنث باكرام عالم واما من
حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر على
ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال
لا اجالس رجلا على ان القايلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في
العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من
الصلوة كما هو السلب الكلي عندهم والموضوع في قوة الايجاب
الكلي المعدول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جايز الا حال
اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض
لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في البعض
وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء في النفي اثبات لزم
اثبات ما نفي في الصدر لكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد
من افراد الصلوة جايزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل للاجماع قلت
معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج من
الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو
الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا
التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني
على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جايزة في حال من الاحوال
الا حال اقترانها بالطهور والدليل الاول مبني على ان يكون خبرا والمعنى
لا صلوة الا صلوة ملصقة بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهو غير جايزة الا في
تلك الحال فانها جايزة وح كما يقول ما جاء القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين

١٥

لا ما شيئين من حيث ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة ويكون هو المنفي
في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم
جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن كيف
والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط
هو جواز البعض دون البعض هذا عبارة التلويح في تقرير الدليل الاول
واقول تقرير هذا الدليل على الوجه الذي حرره شرح المختصر وصاحب
المحصول يخالف التقرير المذكور ولا يصح في مقابلة اكثر الاجوبة والدليل
على التقرير الثاني ايضا ظاهر الفساد لان لا صلوة الا بطهور ليس موجبة
كلية اصلا وصدق موجبة كلية في مادة لا يوجب ان يكون الاستثناء
من الموجبة الكلية وهو ظاهر على ما يجيء انه يلزم في التقرير الثاني ان يكون
المستثنى بمعنى الحال فتامل وما قيل بان الاستثناء بمعنى رفع الحكم في مثل
قولك ما جاء الا زيد وتجرد رفع الحكم لا يقتضي اثبات المجيء لزيد لان
رفع الحكم بالمجيء عن زيد لا يقتضي الحكم بمجيء زيد لان الاول اعم من الثاني
كما اشار المص بقوله وهو رفع اي بالنفي الحكم عن زيد اعم من الحكم والاثبات
اي الحكم بمجيء زيد والاعم لا يستلزم الاخص فلا يلزم الحكم بمجيء زيد لان السكوت
عن مجيء زيد لا يناقض اثبات الحكم له وماشيا بان اللفظ يدل على الصور الذهنية
المطابقة اي المصدر الخارجية او ما هو بمنزلتها معرف الاستثناء والذي
من الالفاظ الى الحكم الذي من الصور الذهنية يقتضي زواله زوال الصورة
التي هو الحكم فلا يستلزم الحكم بمجيء زيد او عدم العلم غير العلم بالعدم وهم
وان هذا اشار المص بقوله ولا يستلزم الحكم بالثبوت لتحقق الواسطة وهي
اي الاستثناء والى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم الخارجي اي نفي رفع المجيء عن زيد

وهو عين المجيء وحاصل الكلام ان الاستثناء يحتمل دعوه الى نفي الصورة الذهنية
والى العدم الخارجي وعلى الاول لا يستلزم الحكم بمجيء زيد وعلى الثاني يستلزم
لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية بالذات وتعلقها
بالامور الخارجية بتوسط الامور الذهنية فيكون حمل الاستثناء على نفي الحكم اولى
والجواب عن الاول من الاستدلال بقوله لا صلوة الا بطهور ومثله
انه الاخراج بالاستثناء وليس من الصلوة والنكاح فلا بد من تقدير فالمعنى
لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي فبطل النقض واقول
فيه بحث لان كلام التلويح صريح في ان المستدل يقدر في المستثنى ايضا صلوة
فلا يندفع النقض بالتقدير المذكور واقول قد مر ان الصلوة لا يطلق
على الباطل فلا بد يصدق الصلوة على ما هي على خلاف القبلة فيبطل الدليل
المذكور ان في التلويح لكن اللائق ان لا يكتفي بمجرد تقرير الصلوة بل لا بد ان
يتعرض ان الصلوة لا يطلق على الفاسد نعم يصح ان يقال الموضوع في صدر
الكلام نكرة دالة على فرد ما ولا يلزم عمومها الضرورة وقوعها في سياق
النفي من جانب الاستثناء ولا يلزم ذلك اذ النكرة تحقق بفرد واحد لانه
ليس في سياق النفي فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور
فان فيها ينتفي الحكم وثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوة اذ نقيض السلب الكلي
الايجاب الجزئي ويمكن ان يقال لان لا صلوة الا بطهور معناه ما قال
ما قال صاحب الكشاف في لا اله الا الله حيث قال اصله الله اله زيد والا
ليفيد الحصر ومعناه اله ومعبود بالحق لا غيره فكذا معنى لا صلوة الا بطهور
الصلوة لا غيره وعن الثاني وهو ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اثبات الحكم
حق ~~ثبت الحكم~~ وسواء من اثبات الحكم ومن الثالث وهو ان الاول انه يعرف

الاستثناء الى الحكم انهما واردان منقوضان بما وافقنا ابو حنيفة في
طرف الاثبات ايضا في مثل جاء القوم الا زيدا بان يقال الاستثناء
رفع الحكم ورفع الحكم لا يقتضي الحكم بمجيء زيد ويقال بان الاخراج يرجع
الى مدلول اللفظ اصالة فيكون الواقع مسكوتا عنه في زيد مع ان ابا حنيفة
موافق لنا في ان الاستثناء ولا يلزم عليه خلاف ما ذهب اليه
وفيه انه انما يصح ذلك على تقدير ما اشتهر على ما ذكر في التلويح
والجواب باطل ان الصور الذهنية والامر الخارجي يتعلقان بالذات
فالاستثناء ومن احد مما عن الاستثناء ومن الاخر على ان دعوى ان الاستثناء
يقتضي رفع الحكم لا يقتضي مسلم لكن الخصم يدعي الاجماع ان هنا حكمين والاسناد
يدل على الحكم الثاني ولو صح ان الاستثناء اخراج عن الحكم يلزم عدم الكذب في
الاستثناء ولو سلم وقت طاهر من عدم الحكم والحكم بالعدم على انه قد تقرر ان
الاستثناء ليس رفعا للحكم على زعمهم واختلف في تقرير دلالة الاستثناء اراد
المصنف الاشارة الى المذهب المشهور في الاستثناء وعلى ما هو تفصيله فقيل
القائل جمهور اهل العربية المراد بالمستثنى منه مثل العشرة في علي عشرة الا
ثلثة السبعة عبر المصنف عنها بلفظ الباقي وحرف الاستثناء دليل وقرينة
عليه اي على الباقي الذي هو السبعة وضعف هذا الوجه بوجوه خمسة الاول
بانتفاء الاخراج مع ان اهل العربية اجمعت ان الاستثناء المتصل اخراج
بعض من كل ولو اريد الباقي لم يكن ثمة كل وبعض واخراج كذا في الشرح
العضدي واقول قد مر انه حمل الاخراج في التخصيص على انه لولا المخصص
لدخل في العام ما سمي مخرجا الثاني ما قطع ان من قال اشتريت الجارية
لا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها وهو غير مراد قطعا مع

مع انه لو اراد ذلك يلزم التسلسل لان المراد هو الباقي بعد الاخراج
فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف الثاني فان كل
احد يقطع ان الضمير في نصفها عائد الى الجارية لا الى النصف الا ان
يقال بالاستخدام وهو خلاف الظاهر الرابع بانه يبطل النصوص كلها اذ
ما من لفظ الا يمكن الاستثناء ببعض مع قوله فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى
نص في الكل ونحن نعلم ان عشرة نص في مدلوله اقول كذا في شرح
العضدي وفيه ان العشرة المخرج منها الثلثة لا تصدق عليها العشرة
فيكون مجازا ولا يبطل اعداد النصوص اذا دلت قرينة على مجازيته
العشرة الخامس انا نعلم انا نسقط الخارج من العشرة وان المسند اليه هو الباقي
بعد ذلك فهذا المعنى معقول واللفظ دال عليه فوجب تقريره واذ لحق
ابتداء الالفاظ المفردة على وضعها بالكل وقيل المستثنى والمستثنى منه كعشرة
الا ثلثة عبارة عن الباقي اعني السبعة بان يكون عشرة كذا زيد والا بمنزلة
الياء وثلثة بمنزلة الدال فلم يتعين الى الباقي صيغتان في موضوعتان
احدهما بالوضع الشخصي وثانيهما بالوضع النوعي مع انه لم ينقل احد بان
هنا تحقق الوضع النوعي لذلك وهذا مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني
على ما نقله الجمهور ولقائل عن الشرح العضدي ويرد ما قلناه من عدم
تحقق الاخراج وقد يقال انه يلزم ارجاع الضمير في قوله اشتريت الجارية
الا نصفها الى الجزء الذي لا معنى له ويمكن ان يقال بنظر الاستخدام
وايضا يقال ما وجد كلمة تركب من ثلثة اجزاء معربة كذلك غير محكية ولا منقولة
بالاستقراء في كلام العرب وفيه نظر ظاهر استدل الجمهور اهل العربية
على ان المراد بالعشرة السبعة انه لا يمكن ارادة العشرة لانا نعلم انه ما اقر

الا بالسبعة فلزم المتعينة والجواب انا نحكم باعتبار الاسناد والاسناد
الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقي وهو السبعة لذلك لان المراد بالعشرة
سبعة واستدل القاضي الباقلاني بانه اذا بطل ان يكون المراد العشرة
الدليل الاول وان يكون بالمجموع سبعة لانه لا بد من احد الثلثة اجيب
بما تقدم هذا كلام الشرح العضدي واقول فيه من دليل القاضي انه
لا يحمل كلامه على ما حمله الشرح العضدي الا بتأويل بعيد والحق ان المراد
بالمستثنى منه معناه وهو السبعة والثلثة من العشرة واخراج الثلثة منها والاسناد
اسند بعد الاخراج كانه قال علي عشرة مخرجا منها الثلثة فاذا كان الاستثناء
بعد الاخراج لا يكون رفعا للحكم كما حسبه ابو حنيفة وظهر ايضا ان الاستثناء
المنسوب غير معقول واما اخرجه المصنف هذا المحقق لتظهر بطلان ما ذهب اليه
ابو حنيفة لكن قد علمت مما تقدم ان كلام المصنف هذا مبني على فهم الجمهور
لا ما حمله البعض على التفصيل الذي مر واحمل على ما مر لا يتوجه الكثر
ما استدلوا به على ابطال مذهب ابي بكر الباقلاني وغيره اذا تعدد الاستثناء
كما في قولنا لفلان علي عشرة الا خمسة والا اربعة رجع الجميع اعني الا خمسة
والا اربعة الى المستثنى منه مع العطف بان يكون الاستثناء الثاني بعضها
معطوفا على بعض فانه في صورة العطف يكون الكل عائدا الى المستثنى منه بخلاف
ما اذا لم يكن بالعطف فانه لا يخلو ان يكون الاستثناء الثاني اكثر من الاول
كقولك لفلان علي عشرة الا خمسة الا اربعة الا خمسة فان الا خمسة لا يمكن ان
يكون الاستثناء في اربعة وان كان اقل من الاول كقولك لفلان علي عشرة
الا خمسة الا اربعة وان كان اقل من الاول كقولك لفلان علي عشرة الا
الا اربعة فالاستثناء الثاني لا يخلو من ان يكون عائدا الى الاستثناء الاول

فقط او الى المستثنى منه فقط او اليهما معا او الى واحدة منهما والاول هو
الحق والثانية نظر لان القريب ان لم يكن اولى من البعيد فلا اقل من المساواة
والثالث ايضا باطل لانه يلزم ان يكون مبنيا او اثباتا وهو مبهم والمعنى اشار
الى التفصيل المذكور بقوله او مساواة الثانية نحو على عشرون الا خمسة
الا خمسة او زيادة نحو على عشرون الا خمسة الا ثمانية والا اى وان
لم يكن مساويا ولا زايدا رجع الى ما قبله وهو الاقرب لا الى المجموع المركب
من المستثنى منه والاستثناء الثانية ولا المستثنى منه والا لزم التناقض ان جعلنا
عايدا الى المجموع او ترجيح العود الى الابعد ان جعلناه عايدا الى المستثنى منه
مع الصلاحية الى الاقرب واذا تعقبت الجمل بان لا يتحقق بينها الا اختلاف
في الشرح العضدي اذا تعاقبت جمل بعضها معطوفة على البعض بالواو بلا
تم ورد بعدها استثناء فيمكن ان يراد الى الجميع والى الاخيرة خاصة ولا نزاع
منه انما الخلاف في الظهور فقال الشافعي ظاهر في رجوعه الى الجميع اى
كل واحد من الجمل وقالت الحنفية الى الجملة الاخيرة وقال القاضي والغزالي
وعزاها بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في ايهما وقال المرتضى انه مشترك
بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذا موافق للحنفية في الحكم وان خالفها
في الماخذ لانه يرجع الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا ينفى في غيرها كالحنفية
لكن سواء لعدم ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها وقال ابو الحسين
ان تبين استقلال الثانية عن الاول بالاضراب عن الاول فللاخيرة والا
فللجميع هذا عبارته فيفهم منه انه لا نزاع الا في الاظهرية بخلاف قول المص
فعند الشافعي يعود الى الجميع قياسا الى الشرط اى كما ان الشرط يتعلق عموم متعلقه
بكل واحد من الجمل كذا الاستثناء والجامع لكونهما غير مستقلين وهذا القياس يقتضى

الثاني م

ان لا يعتد بالعطف بل بما فوق الجمل ان قلت الاختلاف بالنفى والاثبات
يوجب التناقض قلت الاختلاف اعم من الاختلاف بالنفى والاثبات
كما سيجيء وقياسا على قوله اى قول القايل له خمسة وخمسة الا ستة فان الاستثناء
يرجع الى الجميع فكذا في الكل ولاقتضاء العطف التشريك لان العطف يصير
المتعدد كالمفرد فلا فرق بين اضرب الذين قتلوا او سرقوا او زنوا الا من تاب
وبين اضرب الذين هم قتلة وسرقة وزناة الا من تاب قال ابو حنيفة يعود
الى الاخيرة فان الاستثناء اقرار بعد الانكار وابطال لما قبله فيكتفى بالقدر
الضروري لئلا يلزم ان يكون الكلام لغوا او هو يندفع بالعود الى الاخيرة
والى هذا اشار المص بقوله لانه خلاف الاصل فيصار اليه لدفع محذور
الهذر به اى لدفع تحقق اللغوى في الكلام بما يرفع الضرورة وهو الواحدة
اى يكتفى بما يرفع الضرورة وهو الواحدة ولا ايجاب الاول مع احتمال
الثاني فيرجع الى الاخيرة كما قال المص واختصت بالاخيرة للقرب واعترض
عليه في النهاية بالمنع من مخالفة الاستثناء والاصل لانا قد بينا ان المستثنى
والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على الباقي مع انتقاضه بالاستثناء
بمشية الله بالشرط فانهما غير مستقلان عايدان الى الجميع ولانه اى
لان الاستثناء اوان شاء يرجع الاستثناء الى الاخيرة في الاستثناء
من الاستثناء وكذا في غيره دفعا للاشتراك على تقدير ان يكون بازاء الاخيرة
واخرى لكل واحد والمجاز على تقدير ان يكون حقيقة في الاخيرة مجازا في الاول
اقول لا ريب في الاطلاق انما الكلام في الاظهرية فالمجاز والاشتراك
لازم واعترض المص في النهاية بان الحكم في الاصل معلل باجماع الحكم
في الجميع وهو غير ثابت في محل النزاع فهو قياس خال عن الجامع اقول قد

اى يكتفى بما يرفع الضرورة وهو الواحدة

قررنا ان البحث انما هو في اظهرية العود الى الثاني او الكل والاصل
العود الى الثاني اما الكل والاخيرة لا نزاع فيه بل المجاز والاشتراك
محذور لا كلام فيه ولان الظاهر انه ان المتكلم لم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد
استيفاء غرضه في الجملة الاولى لم يبق له قصد مخصص بعد ذكر الجملة الثانية اقول
هذا منقوض بالشرط كما اعترض المص في النهاية على هذا بالمنع من عدم
الانتقال الا بعد استيفاء غرضه فانه عين محل النزاع فيكون مصادرة
واقول ليس هذا مصادرة فان الدعوى ان ظاهر الحال ان المتكلم اذا انتقل
من جملة الى اخرى فرغ عن الجملة الاولى وليس مصادرة قال السيد المرتضى بالاشتراك
بالاشتراك اى بان الاستثناء يطلق تارة للقرب وتارة للقرب
والبعد فيكون مشتركا بينهما لان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما
اى وجد الاستثناء في كلام البلغاء تارة عايدا الى كل واحد من الجمل و
اخرى مختصا بالثانية فظاهر الاستعمال دليل الحقيقة فوجب الاشتراك
واقول اذا جعلنا البحث في الاظهرية لا وجه لدعوى الاشتراك كما لا يخفى
وايضا الاشتراك ان يكون اللفظ واحدا معينا وفي الصورة المذكورة
لا يظهر كذلك وحسن الاستفهام اى حسن الاستفهام من السامع بان يسال
عن المتكلم ان الاستثناء راجع الى الاخيرة او المجموع وهذا علامة الاشتراك
وقد مر في كلام المص جوابهما ولصحة عمل كل الجمل في الحال نحو ضربت علمائي
واكرمت جيراني قايما والظرفين ظرف الزمان والمكان نحو ضربت
علمائي واكرمت جيراني يوم الجمعة في الدار امام الامير احتمل ما ذكره
من الحال والظرفين ان يكون المتعلق جميع الافعال وان يكون ما هو اقرب
والعلم باحتمال الامرين من مذهب اهل اللغة ضروري فاذا صح ذلك في الحال

والطرفين ان يكون المتعلق به جميع الافعال وان يكون ما هو اقرب
والعلم باحتمال الامرين من مذهب اهل اللغة ضروري فاذا صح ذلك في
الحال والظرفين صح في الاستثناء والجامع ان كل واحد منهما فضلة اقول
قد مر ان النزاع في الاظهرية واعترض المص في النهاية بالمنع من ثبوت الحكم
في الحال والظرفين مع انه قياس في اللغة واختار في هذا الكتاب ان القياس
في اللغة واقع وقال ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاول بان يختلفا نوعا
بان يكون احدهما خبرا والاخر انشاء او يكون احدهما امرا والاخر نهيا
وامثال ذلك سواء كانا الحدث القضية كالقذف في مثله قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
فان احدهما امر والاخر خبر على هذا يكون المثال المذكور مما يتعلق
الاستثناء بالاخيرة لكن في الشرح العضدي انه مما لا يعلم اخراجه يتعلق
بالجميع او لا يتحد القضية نحو اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء الا زيد
هذا مثال للاختلاف نوعا وفيه الاختلاف اسما وحكما ايضا والمثال
المطابق للاختلاف نوعا فقط نحو اكرم بني تميم مكرمون او لا يتحد اسما او حكما
مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال فان كليهما امر متحد النوع والاختلاف
في الاسم نحو ربيعة ومضر وكذا الاختلاف في الحكم فان احدهما اكرام والاخر
اطعام او واحدهما اى ان يكون الاختلاف اما في الاسم او في الحكم وليس ايهم
الثاني مثل اكرم ربيعة الا الطوال واطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال
الاول مثال الاختلاف الاسم دون الحكم والثاني بالعكس فان الاستثناء
فيهما يرجع الاخيرة للقرب وان تعلقت احديهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى

في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال فان حكم الجملة الاولى هو اكرم
بعد رجوع الثانية واتم الجملة الاولى اعني ربيعة في الجملة الثانية مثل
اكرم ربيعة واخلع عليهم فان ضمير عليهم راجع الى ربيعة عاد الاستثناء
الى الجميع لان الثانية لاستقلال لها الا مع الاولى فوجب رجوع الاستثناء
اليهما معا ليعتد الجملتان اقول في الشرح العضدي عند اختلاف الاسم
والخاء الحكم في عدد الاضراب وعدم ظهور وكلام المصنف من اقسام
عدم الاضراب والاول اظهر في الشرح العضدي بعد عد الاقسام الاربعة
التي للاضراب وعدم ظهور الاضراب لو حصل احدهما ان يكون الاسم
الثاني ضمير الاول اتحدا نوعا وحكما واختلفا فيهما او في احدهما
نحو اكرم بني تميم واستأجرهم واكرم بني تميم وهم طوال فيهما بالاشتراك
في غرض نحو اكرم بني تميم واخلع عليهم او وهم معروفون فان الغرض هو التعظيم
انتهى وقد يقال بالا يظهر منه الاضراب فاربعة اقسام المحدثات في النوع
المختلفات في الحكم دون النوع وبالعكس وهذا التفصيل حسن قال ابن الحاجب
في مختصره انه ظهر انقطاع الجملة الاخيرة عما قبلها للامارة فللاخيرة وان
ظهر الاتصال فللكل وان لم يظهر وجب التوقف في الشرح العضدي
هذا المذهب يرجع الى التوقف فان القائل انما يقول به عند عدم
القرينة ووجه اختياره ظاهر مما ذكره وهو ان الاتصال يجعله
كالواحدة والانفصال يجعلها كالاجانب وان لم يظهر اتصال
وانفصال فمحل الشك اقول فعلى هذا يكون هذا التفصيل الحق خارجا
عن البحث لان الكلام فيما اذا لم يظهر علامة الاتصال والانفصال
نعم عدم ظهور الاضراب يشمل صورة الشك والتوقف لكن الفصل في

في عدم الاضراب ثانية وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة في النهاية
وذكرنا اكثر الاعتراضات خلال البحث مثل ان الاستعمال تارة يكون
مجازا وكذا الاستفهام يجري في غير الحقيقة كما في افراد المتواطي فلا يتمثل
بالاستفهام والاستعمال على الحقيقة وكذا اللغة لا تثبت بالقياس مثلا
بحث بقياس الاسماء وعلى الحال وظرف الزمان والمكان كما اشرنا
البحث الخامس في الشرط وما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو ما يتوقف
عليه تاثير المؤثر لا ذات المؤثر فيخرج السبب او ما يحتاج اليه ذات
المؤثر كذا في الشرح العضدي وفيه ان هذا صادق على ذات المؤثر
فانه يتوقف عليه تاثير المؤثر والجواب ان المراد ما يتوقف عليه
التاثير بعد تحقق المؤثر كما يشعر به العبارة فلا يصدق على ذات
المؤثر وجزئه وهذا التعريف صادق على العلة وعلى المعد
والمادة والصورة وقد عرف الغزالي بما لا يوجد المشروط دونه
ولا يلزم ان يوجد عنده واذا اريد بما يتوقف عليه الخارج
اندفع النقض بالمادة والصورة واورد عليه ان هذا التعريف
مشتمل على الدور واذ المشروط مشتق من الشرط وثانيا انه غير مطرد لان
جزء السبب كذلك واجيب عن الاول في الشرح العضدي بان ذلك
بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء دونه وظاهر ان تعقل حقيقة
المشروط لا يحتاج اليه وعن الثاني ان جزء السبب قد يوجد المسبب
دونه اذا وجد سبب آخر هذا كلامه واقول فيه بحث لان الشرط
قد يكون له بدل كالسبب وجزئه فيلزم خروج الشرط المذكور وقد يجاب
بان مادة النقض مما اذا كان السبب منحصرا والتعريف الذي اختاره ابن

ابن الحاجب وهو ما يستلزم نفيه نفي امر لا على جهة السببية فيخرج السبب
وجزؤه واعترض عليه في الشرح العضدي ان الفرق بين السبب والشرط
يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما فيتوقف الشيء على مثله في المعرفة
اقول لعله اراد بالسبب المؤثر لو كان هذا التعريف كافيا ولكان
تعريف الغزالي ايضا كذلك نعم هذا التعريف منقوض بجزء العلول
كالمادة والصورة وبالغاية والاولى ان يقال انهم في هذا المقام ليسوا
في صدد ما هو منزلة الشرط بوجه صادق كما وقع في تعريف الجسم بالجوهر القابل
الابعاد وقد اعتذر السيد قدس سره بمثل ما قلنا في شرح المواقف واعترض
عليه بانه غير منعكس لان الحيوة شرط العلم مع انه لا يتصور التاثير في العلم
اذ علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث والعلم قديم فلا يتصور فيه التاثير
والحق ان اطلاق الشرط في العلم والحيوة بمعنى آخر مجازا او بالاشتراك
وليس كلامنا فيه على ان الحق ان العلم عين الذات كما هو مذهب الحكماء والا
يلزم ان يكون العلم صفة ممكنة موجودة صادرة عن المؤثر فهو يوجب سد باب
اثبات الصانع وصيغة ان اي يستعمل هذه الصيغة بمعنى الشرط لانه
لا يستعمل الا في الشرط حتى ينتقض بمثل القضية الاتفاقية او اللزومية مثل
ان كان زيد ابا لعمرو فعمرو ابنه ويختص بالمحتمل كقولك ان جاء الفعل فله
درهم فان مجيء العاقلة ليس امرا محققا بخلاف طلوع الشمس فلا يقال لك هذا
ان طلعت الشمس وهذا باعتبار الشارع ولا يستعمل الا في مثل قولك ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لا يقال ليس المراد اختصاص ان بالمحتمل بل المراد
اختصاص المحتمل بان لانا نقول هذا غير صحيح لان المحتمل يتحقق في اذا ايضا
ومن جميع الشرط اذا وقد يشترك بينه بين المحتمل ومن المحقق ان واذا يشترك ان كونهما صيغة

لصيغة الشرط وهو فان في ان ان للمحتمل واذا يدخل منهما على السواء
وما في صيغ الشرط من وما ومهما وانما وان ومتى وحيث واي وحينما واذما
ومهما ونظائرها المشهورة وشرطه اي شرط الشرط الاتصال كما عرف في
الاستثناء لكنه اختلف في الاستثناء ولا خلاف في اعتبار
اتصال الشرط وايضا اتفقوا على انه يحسن التقييد بشرط يكون الخارج اكثر من
الباقي واختلفوا في الاستثناء والاولى تقدمه لا خلاف في جواز
تقديم الشرط انما النزاع في اولوية تقديمه في المحصول ويشبه ان يكون
الاولى هو التقديم خلافا للفراء لنا ان الشرط مقدم في الرتبة على
الجزاء لانه مما يتوقف عليه تاثير المؤثر وما يستحق التقديم طبعا يستحق
التقديم لفظا واشار المصنف الى هذا بقوله لتقدمه طبعا لكن في ان
ان معناه العلية نظر كما مر الا ان يجعل النزاع فيما اذا كان ان
لا يتوقف عليه تاثير المؤثر وقد يتحد الشرط والمشروط كان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يتعدد ان نحو ان كانت الشمس طالعة
وان كان عبدي حاضرا وانت تكلمت فهو حر ولك درهم واحد فيما
ان قد يتعدد الشرط وحده نحو ان كانت الشمس طالعة وان كان عبدي
حاضرا فهو حر وقد يتعدد المشروط وحده نحو ان كانت الشمس طالعة
فعبدي حر ولك درهم وحكمه في الرجوع الى الجميع في الجمل المتعددة او
بالجملة حكم الاستثناء سواء تقدم الشرط او تأخر في صورة تعدد الجمل
ويكون الشرط واحدا او متعددا متعددا او متأخرا يرجع الى الشرط
الى الجملة او الى الجميع خلاف والمصنف اختار انه كالاستثناء كما مر تفصيله
ووافق ابو حنيفة الشافعي هنا في ان الشرط يرجع الى الجميع وان خالف

او على الجمل كما ان وعليك الدار او كل ...
وانما فرقت ان ... ان ... او ... او ...

في الاستثناء ولانه قال انه ابطال وخلاف الاصل فيكتفى اقل ما فيه
الكفاية بخلاف الشرط في المحصول المختار التوقف في الشرط كما في الاستثناء
مع انه اختار في المحصول التفصيل الذي قال المصنف انه حسن ونقل عن الحسن
البصري ويمكن ان يقال ان مرجع التفصيل الى التوقف كما
فصلنا والشرط ما عقلي كالحيوة للعلم او شرعي كالطهارة للصلوة
مثلا او لغوي نحو ان دخلت الدار اكرمك كانه اراد ما لا يقتضيه
العقل والشرع بل بسبب وضع اللغة والمشروط يحصل عند وجود الشرط
اول زمان الشرط ان امكن والا فاخر جزء منه في المحصول الشرط
على ثلثة اقسام احدها الذي لا يستحيل وجوده دفعة سواء كان
ذلك لانه في نفسه واحد في الوجود كالكلام فان المتكلم حين شرع
في الجزء الاول لا يكون الثاني حاصلا وحين حصل الثاني يكون الاول
فانيا وثالثها ما يصح ان يدخل في الوجود بتمامه بمجموعه وتارة يتعاقب
اجزائه ثم نقول على هذه التقديرات الثلثة فالشرط اما عدمها
او وجودها فان كان الشرط وارادي القسم الثانية فانه يحصل عند حصول
اخر جزء من اجزاء الشرط لانه ليس لذلك المجموع وجود في التحقيق بل
اهل العرف يحكمون عليه بالوجود وانما يحكمون عند حصول اخر جزء
من اجزاء الشرط لانه ليس لذلك المجموع وجود في التحقيق بل اهل
العرف يحكمون عليه بالوجود وانما يحكمون عند حصول اخر جزء منه
والحكم كان معلقا على وجوده فوجب ان يحصل الحكم في ذلك الوقت واما
في القسم الثالث فنقول اما يتحقق وجوده حقيقة عند دخول جميع اجزائه
في الوجود دفعة واحدة لكنا في القسم الثاني عدلنا عن هذه الحقيقة

المفردة

للضرورة وهي مفقودة في هذه القسم فوجب اعتبار الحقيقة حتى ان حصل
مجموع اجزائها دفعة واحدة ترتب الجزاء عليه والا فلا انتهى
معتضى البحث الاصول اللهم الا اذا قام دليل شرعي على العدول
عنه هذا عبارة المحصول بقول المصنف اول زمان الشرط لازم
وهو محل نظر الا ان يراد بالمؤثر ما يستجمع مجموع ما يتوقف عليه
الاثر غير الشرط او يراد انه قد يتحقق وايضا العرف الحكم بوجود
الكلام وانشاد الكلام اعلم ان الشرط في اللغة يستعمل فيما هو سبب
غالبا وكذا يدل على ان العلة متحقق بجميع اجزائها عند تحقق الشرط
فلذا حكموا بان وجود الشرط يستلزم وجود المشروط كانه بمنزلة
سبب كذا فهم من الشرح العضدي البحث السادس في الصفة
وهي تقتضي تخصيص الموصوف بها الصفة قد تكون اخص مطلقا
او من وجه مع ان التخصيص باعتبار صفة المضاف اليه وحج
لا يحتاج الى صدقه على العام كما في قولهم اكرم بني قريش الطوال
اذا جعل الطوال صفة لقريش مثل اكرم بني تميم الطوال فان
غير الطوال خارج وحكمها حكم الصفة في الرجوع الى الجميع او الى الاخير
كالاستثناء واذا لم يكن قرينة تدل على ان الصفة للجميع او الاخير مثلا نحو
اكرم العلماء والفقهاء الزهاد بخلاف اكرم العرب والعجم المؤمنين
فان الصفة فيه عائد اليهما البحث السابع في الغاية ومن طرف
الشيء اما حقيقة نحو اتموا الصيام الى الليل وكلا نحو لا صلوة بعد طلوع
الشمس الى نصف النهار والعاطفة الدالة على الغاية حتى والى كما مر فيصل
معناهما ولا بد من مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم الشرعي والا لم تكن غاية

باعتبار الشرع ولا يتوجه مثل تحرك المتحرك الى الصف السابقة ثم الى اخرها
ان كانت منفصلة كمنفصل محسوس كصيام النهار المنفصل من الليل
بمحسوس والا اي لم تكن منفصلة بمحسوس فلا تخالف ما بعدها لما قبلها
كالمرفق فان المرفق داخل في الغسل للوضوء لان الغاية ليست في
الصورة بمحسوس والحق ان الغاية مطلقا مخالفة في الحكم لما قبلها وفي المرفق
لعله للاحتياط لا بالذات ولا يصح تعددها اي لا يصح تعدد غاية حكم
واحد من جهة واحدة والا لكانت الاخيرة ان ترتب كما في قوله تعالى
لا تقربوهن حتى يطهرن ان يتعين وتقبل او المجموع ان اتفقت كقول
الفقيه لا تقبل حتى يستقبل القبلة ويتوضأ ويقبل فان الغاية
هو المجموع وفيه ان جعل امثال ذلك من جهة واحدة مشكل وان تعددا
فتعدد والغاية جاز بحسب الشرع كما يقال تحرك في هذا الى الموضوع
الفلاني ومنه الى موضع الفلاني وهكذا فانه يكون بالحقيقة الاخير
الغاية الفصل الثالث في الخصوص بالمنفصل لما فرغ من التخصيص بالمتصل
شرع في بيان التخصيص بالمستقل وفيه مباحث ثمانية البحث الاول يجوز
التخصيص بالعقل اما ضرورة كما في قوله تعالى خالق كل شيء فان
الضرورة تقتضي امتناع خلقه لذاته هذا ان الشيء هو الموجود
فلا تخصيص ان قبل جمهور الاشاعرة ذهبوا الى ان الوجود زائد فقيضيه
ذاته تعالى فيكون خالقا لنفسه قلت ذهب ان هذا ايضا جلعا كان يقتضي
الضرورة ان الشيء لا يقتضي ذاته والا لانسد باب اثبات الصانع
او التخصيص بالعقل نظرا كاخراج الصبي والمجنون من انه فان شرط التكليف الفهم
عقلا احتجوا اي احتج المانعون عن جعل العقل مخصصا اولا بان التخصيص متأخر

عن العقل والمخصص لا يجوز ان يكون متقدما وثانيهما بالجواب القياس
على امتناع النسخ بالعقل اي جوزتم التخصيص بالعقل فلا يلزم جواز النسخ ايضا
بالعقل لكن التالي باطل بيان الملازمة ان علة الحكم وكونهما بيانا للامر
لا حد فيه والجواب المنع من الصغرى اي لا نسلم ان المخصص متأخر عن بيان
العقل فان البيان فرع وقوع الكلام الذي يجري فيه التخصيص والاول
ان النبي صلى الله عليه وآله لا يكون بيانا فان النبي موجود قبل الحكم
مع ان المخصص ليس ذاته بلا كلام ويبطل بعلة الكلام القياس بقطع
والاصل بحركة اليد فان مثلها ممنوع عنه ويتحقق النسخ بالعقل ايضا
فيبطل الاستدلال قال المصنف في النهاية والتحقيق ان النزاع لفظي
لان من قال ان العقل مخصص اراد ان خالق كل شيء سوى انه هو
المراد ومن قال ليس بمخصص اراد بالتخصيص المؤثر والمؤثر ارادة
المتكلم لكن اطلاق المؤثر على الكتاب والسنة ايضا مشكل لان المؤثر
هو ارادة المتكلم والاقرب الحق ان النسخ بالمعنى المتنازع فيه غير متحقق
في مقطوع اليد كما توهم صاحب المحصول وتبعه المصنف بل هو انتفاء الحكم
لانتفاء الشرط وانتفاء الشرط لا يسمى احد احد نسخا والجواب اما
عن قول المصنف فلان القياس ليس حجة عنده واما عندي عن عزه فان
الجامع ليس مجرد كونهما بيانا بل لا بد في النسخ من امور آخر البحث الثاني
يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه خلافا لبعض اهل الظاهر
لان وقوعه دليل جوازه لان وقوعه يبطل امتناعه كما توهمه اهل
الظاهر لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله
تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فان الآية الاولى يتعلق

بعموم مماعدة حمنه والاية الثانية تخصصها بمدة الحمل سواء كان تسعة او
تسعة اشهر وكذلك قوله تعالى لا تنكحوا المشركات حتى يومن مع قوله تعالى و
المحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن محصنين
غير مسافحين فان الاية الاولى تقتضي التحريم مطلقا والثانية الجواز ورد كالة
العمل بهما اي بالخاص والعام او بالاسبق الناسخ واهمالهما لان
ابطال الاسبق ظاهر البطلان لانهما دليلان وبالعام وحده في جميع الصور
لانه يستلزم بطلان آية مع عدم الاحتياج الى القول بالنسخ وقد عرفت ان التخصيص
اولى من النسخ ومن لم تقل بالتخصيص في الكتاب لا يقول بالنسخ ايضا ولا العامل
بالنقل وقد فصل ابو حنيفة والقاضي والحرمين فقالوا ان علم التاريخ فالخاص
ان كان متاخرا خصص العام وان كان متقدما فلا بل العام ناسخ وان
جهل التاريخ تساقطا لاحتمال بطلان حكم الخاص بتاخر العام وثبوت
حكمه لتقدمه فيتوقف في موارد الخاص ويطلب فيه دليل آخر في الشرح
العضدي لنا دليلان على جواز التخصيص الاول انه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع
في القرآن كما مر الثاني لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف
اما الملازمة فلان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على عمومه
محتمل لاحتمال ارادة الخاص من العام واقول لولا الدليل الكاشف
لم يثبت التخصيص في القرآن فكيف يستدل بوقوع الاستثناء في القرآن
وايضا تعقيب الدليل المذكور كما قال ابو حنيفة واتباعه ان يكون الخاص
ولو كان متاخرا مدة في ازمان تخصيصا وليس كذلك لا نسخ في بعض الصور
احتجت الظاهرية على امتناع تخصيص بقوله لتبين للناس فلا تحصل
التخصيص الا بالسنة والجواب المعارضة بقوله تبيانا لكل شيء فانه يقتضي ان

ان يكون القرآن مبانا للسنة ايضا ولان تلاوته بيان فالنبي صلى الله عليه وآله بين
القرآن عقيب تلاوته ولا منافاة ان يكون بعض القرآن بيانا لبعضه واقول
القرآن طلبه الافادة وبيان النبي صلى الله عليه وآله لبعضه بعضه فانه اذا
عينه بعضه بعضا وايضا ما نزل عليهم لا يبعض العموم فيصح في الجملة ولا اقتضا
اي البيان بالمشتبه لان المراد ما نزل اليهم البحث الثالث يجوز تخصيص
السنة المتواترة فعلها من السنة المتواترة فانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع
كتخصيص قوله صلى الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر بقوله صلى الله
عليه وآله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة فان فيما سقت السماء عام
يتناول خمسة اوسق وغيرها مخصص بخمسة اوسق اعلم ان جعل فيما سقت
السماء من العام محل نظر الا ان يقال المراد كل ما سقت السماء وبالقرآن
ان يجوز تخصيص القرآن بالسنة لقوله تبيانا لكل شيء فيجوز بيان السنة
وتخصيصها بالقرآن والقرآن بهما اي يجوز تخصيص القرآن بالسنة كتخصيص
يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله صلى الله عليه وآله
القاتل لا يرث والله الجلد وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة برجم المحصن بما تواتر عنه عليه السلام انه رجم
المحصن من غير جلد وتخصيصهما اي تخصيص الكتاب والسنة بالاجماع كتخصيص
آية الارث وهو يوصيكم الله الاية بالاجماع على ان العبد لا يرث مع انه
كان داخلا في عموم الآية المذكورة ولا يجوز تخصيصه اي الاجماع بهما بالقرآن
والسنة لان وقوعه اي الاجماع مع سبق احدهما اي الكتاب والسنة خطأ
فلا ينعقد مثل هذا الاجماع لو وقع لانه ان وقع بعد الرسول صلى الله عليه وآله
وقد ثبت العلم عن الكتاب والسنة فلا يتصور اجماع مخالف الكتاب والسنة

فلا يكون مخصصا في المحصول لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة لان الاجماع
البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عليه السلام في المحصول
والتحقيق فيه ان اللفظ العام اما ان يتناول الرسول صلى الله عليه وآله اولا
فان يتناول كان ذلك الفعل مخصصا لذلك العموم في حقه وهل يكون
مخصصا للعموم في حق غيره مفعول ان دل دليل على ان حكم غيره كحكمه
في الكل مطلقا او في الكل الا ما خصه الدليل في تلك الواقعة كان
ذلك تخصيصا في غيره ولكن المخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل وحده
بل الفعل مع ذلك الدليل وان لم يكن كذلك لم يجز تخصيص ذلك العام
في حق غيره واما اذا كان لفظ العام غير متناول للرسول عليه السلام
بل للامة فقط فان قام الدليل على ان حكم الامة ليس حكم النبي صلى الله عليه
وآله صار العام مخصصا بمجموع فعل الرسول مع ذلك الدليل والا فلا اي يتناول
حكم الخطاب في حقه اي يكون التخصيص في حقه ثم ان عم غيره كما اذا دل دليل
على ان حكم غيره كحكمه في الكل وثبت وجوب التاسي اما مطلقا او في الكل
الا ما خصه الدليل او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقهم ايضا لكن المخصص في
الحقيقة انما هو الفعل فعل النبي صلى الله عليه وآله مع دليل التاسي وهو قوله فاتبعوه
وان اختص بالامة من غير تناول للرسول وثبت التاسي كان الفعل
دليل التاسي مخصصا في حقهم فالمخصص مجموع الفعل ودليل التاسي احتج المانع
من تخصيص الحكم بالفعل بان دليل التاسي عام وهو قوله ما آتاكم الرسول
الآية وقوله فاتبعوه وهو اعم من العام الدال على بعض الاشياء فلا يصح
تخصيص الاخص بالاعم والجواب المخصص الدليل مع الفعل فلا يلزم تخصيص
الاخص بالاعم ~~والجواب المخصص الدليل~~ تذنيب تكميل للبحث لو فعل واحد من

المكلفين بحضرته او بحضرة احد من المعصومين عليهم السلام اذا لم يتحقق بينه ما ينافي
العام ولم ينكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليه كان العام مخصصا به
لعدم انكاره وهو التقرير ويمكن ارجاع الضمير الى فعل المكلف المقرر
اعلم ان المكلف الذي يفعل هذا الفعل بحضرته صلى الله عليه وآله ما جاهل بالحكم
العام او عالم ويعلم الاختصاص بوجه آخر لكن فعله صار مخصصا لنا
اما اذا كان عالما بالعام وفعل الفعل مخالفا للعام يكون وراءه من شقاق
ولا يمكن بالتقرير من النبي صلى الله عليه وآله اذا كان جاهلا بالحكم ايضا يمكن ان يكون
الجهل عذرا فلا يمكن التخصيص فان ثبت ان حكمه عليه السلام في الواحد
من المكلفين حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وبيانا لانتهاء
الحكم بالنسبة الى الجميع فيكون نسخا هذا اذا كان الفعل متراخيا عن زمان الخطاب
زمان يسع لوقوع الفعل فيه اما اذا كان مع العام او متراخيا عن زمان لا يسع
الفعل فان قلنا باستحالة النسخ قبل مضي زمان يسع الفعل يكون الفاعل
المكلف مستثنى من الحكم العام وان قلنا بجواز النسخ قبل زمان الفعل يكون
مع التراخي نسخا تامل البحث الخامس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
خلافا لجماعة لانهما اي الكتاب والسنة دليلان اما الكتاب فظاهر واما خبر
الواحد فلانه دليل في الجملة عند الاكثر ولا يجوز الغاؤهما ولا العمل بهما
ولا بالعام في جميع موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين من لم يجوز ان
الخبر الواحد يخصص به الكتاب لا نسلم انه دليل فدعوى انه دليل بالنسبة
اليه في مادة التخصيص مصادرة وفيه ان الاجماع ابطله كما سيجيء
وايضا لزم هذا الدليل يلزم النسخ بخبر الواحد انه غير جائز اجماعا وقد وقع
كتخصيص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام لا ينكح المراة على عمتها

ولا على خالتها فان عمة الزوجة وخالتها داخلة في ما وراء ذلك وقد اخرج
بقوله واله لا ينكحوا الخ وكذا اية الارث يوصيكم الله الاية بقوله
عليه السلام لا ارث الكافر المسلم في المحصول القائل ان يقول ان الصحابة
ان اجمعت بالعمل بهذه النصوص فقد خصص بالاجماع وان لم تجمع الصحابة
فلا يمكن التخصيص اقول لا نم ان عدم الاجماع يمنع التخصيص الا ترى
ان عمل واحد من الائمة عليهم السلام يكفي في التخصيص عند المص والسيد
المرتضى منع ذلك من تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد ليس
عنده حجة اصلا سيما اذا كان مع المعارض كما في معارض القران
الذي اقوى الحجج العلمية والجواب ان خبر الواحد حجة كما سياتي وسياتي
جوابه جواب استدلال السيد المرتضى عاجلا وتوقف القاضي
في الحكم بالجواز ويلزم من ذلك ان لا تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
ومنع غيره من جوز كون خبر الواحد حجة لكنه لا يمكن ان يكون معارضا
للقوي الذي هو القران لان العام من القران قطعي وخبر الواحد ظني
فلا يعارض القطعي والجواب ان متنه اي روايته لفظ القران قطعي و
دلالته ظنية وخبر الواحد اذا كان مخصصا العام القران العكس اي ظني اللفظ
قطعي الدلالة فت وياتي كونهما دليلا وفيه ان ظنية الرواية مع ظن العموم اقوى
من ظنية الرواية وتحقيق المعنى فان المكلف في العمليات مكلف بمتابعة الظن
وهو حاصل مع اليقين بانه من الله تعالى وكون خبر الواحد منافيا للقران اليقيني
يوجب قدحا في كونه من الرسول صلى الله عليه واله وايضا لو صح يلزم النسخ بخبر
الواحد وقد مر جوابه البحث السادس العكس ليس عندنا حجة على ما ياتي
فلا يكون مخصصا اقول يمكن ان يناقش هنا وفيما مر ان التقصير التزامية

لا يلزم ان يكون دليلا فيجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وان لم يكن
دليلا وكذا خبر الواحد بالقياس مثلا لان القياس وان لم يكن دليلا
وكذا خبر الواحد بالقياس مثلا لان القياس وان لم يكن دليلا لكن يجوز
ان يكون قرينة نعم لو نص منه على العلية فالاقوى عندي حجة اقول
اذا نص على علية فالحق انه ح يصير دليلا على هيئة الشكل الاول الا
في حجة كما سيجي تحقيقه بتفصيله في محله وح يجوز ان يكون مخصصا كا
المخصصات كتخصيص قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه خصص
قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع
التمر بالرطب والجامع التمر بالرطب والجامع هو النقصان عند الجفاف
لما نص عليه السلم حين سئل عن بيع الرطب بالتمر في قوله ينقص
اذا جف فانه نص ان الجامع هو النقصان بالجفاف وهو مشترك
فكانه صلى الله عليه واله قال كل بيع جف ينقص منه حرام منقول في
بيع الزبيب بالعنب هو بيع شيء اذا جف ينقص وكل ما هو كذلك فهو
حرام لانهما دليلان اي قوله تعالى واحل البيع دليل والقياس المنصوص
دليل معارض فلا يجوز اسقاطهما وهو ظاهر ولا العمل باحدهما
لان الاخر ايضا فرض دليلا الا ان يناقش في المساواة ويمكن ان
يقال ان التخصيص لا يحتاج الى دعوى المساواة فيمكن العمل بهما وانما يحتاج
مع التخصيص اقول ان الدليلين المعارضين لا يلزم ان يكون العمل بابطال
احدهما فان العام بالنسبة الى الافراد التي بازائه الخاص دليل على حكم
والخاص دليل على ما بازائه فاذا تساويا يلزم التوقف فالوجه
ان يقال ان الخاص متيقن والعام محتمل فيقدم المتيقن على المحتمل فيحمل

بالخاص اعلم ان التخصيص بالقياس قال به ابو حنيفة والشافعي ومالك
وابو الحسين البصري والاشعري وابو هاشم اخرا الى الجواز وذهب ابو
اولا المنع والجبائي وهو مذهب الامامية لكن المص اختار التفصيل
المذكور وكذا البحث في المفهوم اي ان جعلنا مفهوم المخالفة دليلا فهل
يخصص ام لا كما في مثل قوله صلى الله عليه واله في سائمة الغنم زكوة
فانه بمفهومه يقتضي ان لا يكون في غير السائمة زكوة فهو مخصص لقوله عم
في الغنم زكوة فان جعلناه في كل الغنم زكوة وخصص بمفهوم المخالفة
بما عدا المعلوفة ان قلنا انه حجة اي التخصيص على تقدير القول بالحجية
والا فلا اقول قد مر ان التخصيص يكفيه القرينة ولا يحتاج الى الحجة
في الشرح العضدي لنا انه دليل شرعي عارض مثله فكان العمل به جمعا
بين الدليلين موجب فان قيل لا نم المعارضة فان المنطوق اقوى و
الاضعف لا يعارض الاقوى فلا يعارضه قلنا الجمع بين الدليلين اولى
من ابطال احدهما وان كان اضعف كغيره من المخصصات فانه
بها جمعا بين الادلة ولا يشترط التساوي في القوة كما خصص الكتاب
والمتواتر بخبر الواحد اقول الضعيف المعارض العام في فرد يبطل
حكمه بالتخصيص اذا كان العام في دلالته على العمل بحكم ذلك الفرد اقوى
لا يجوز ابطاله اصلا لجمع الدليلين والا يلزم ترجيح المرجوح وايضا قد
يتعارض الدليلان كدليل طهورية الماء المستعمل وطهارته وعدم
طهوريته وطهارته فيعمل بالشهرة بان يحكم بانه طاهر غير طهور كما
فعله الحنفية على ان المص بين ان خبر الواحد مساو للكتاب في القوة
اعلم ان مفهوم الموافقة مخصص بلا شبهة البحث السابع العام والخاص



المتعارضان ان اتفقا اقترانا او جهل التاريخ كان الخاص مخصصا له لقوة
دلالته فيتقدم الاقوى فيرتفع حكم العام فيما عارضه الخاص اقول
هذا الدليل يقتضي ان لا يعارض الضعيف القوي ولان فيه جمعا
بين الادلة بمعنى ان اجراء العام على عمومه يوجب الغاء الخاص
واعتبار الخاص اقول هذا الدليل يقتضي ان لا يعارض الضعيف
القوي ولان فيه جمعا بين الادلة بمعنى ان اجراء العام على عمومه
يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغاء العام فيكون
اولى وكذا ان تاخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فانه
اذا لم يكن النسخ قبل وقت العمل لا يبقى الا التخصيص بخلاف ما
اذا كان بعد وقت العمل فانه يكون نسخا الا ان يكون بجواز تاخير
البيان عن وقت الحاجة فانه يصح ان يكون تخصيصا لا نسخا لكن تاخير
البيان عن وقت الحاجة باطل بل يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب
فانه يصح جوازا ذلك يمكن تاخير الخاص كما اشار المص بقوله ان جوزنا
تاخير البيان عن وقت الخطاب فانه يصح تاخير الخاص وان لم نجوز
يجب ان يكون مقدما او مع العام في ان تاخر عن وقت الحاجة وان
تقدم الخاص على العام بني العام على الخاص فيصح اذا لم يكن دليل
صريح على ان المراد بالعام عمومه كما تقدم في عام الكتاب وقالت
فان العام جعل مخصصا بالخاص مطلقا اذ كما تقدم في المقترن بالتاريخ
والمتاخر عن الخطاب قبل حضور وقت العمل بالعام ويحتمل الجمع
اصح ابو حنيفة على ان العام ناسخ للخاص الذي تقدم بانه متاخر منافي
اقول هذا جار في خبر الواحد بالنظر الى الكتاب الا ان يمنع كون خبر

الواحد دليلا كما لو تأخر الخاص فانه يبطل حكم العام فيما يعارضه الخاص فكذا
العام يحقق التأييد والمتأخر ويتقوى ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث
اي كنا نعمل بالمتأخر فالاحدث وهذا عام من العام المتأخر وغيره
ولان العام كالنص على الجزئيات اي العام مثل كل انسان كالنص
على زيد وعمرو وبكر وخالد فاذا قلت كل انسان في الدار كاتب
ويكون في الدار زيد والربيع وخالد فكانك قلت هؤلاء الثلثة
كاتب فلو وقع على احد الثلثة نهي ثم وقع الامر على الكل نسخه ولما كان
الاصل اعني النص على الجزئيات ناسخا بالاتفاق فكذا العام المشتمل
على الاصل والجواب ان التخصيص اولى من النسخ فان النسخ ابطال والخاص
والتخصيص لا يوجب الالغاء كما مر وتخصيص قوله ابن عباس بالخاص
المتأخر فلا تخصيص دليلا في العام المتأخر وقرينة التخصيص الدليل
الدال على اولوية التخصيص على ان قول الصحابي ليس بحجة بل هو في
حكم مذهب ابي حنيفة ولان التخصيص على الجزئيات مثل اهل زيد المشرك
وبكر المشرك وعمرو المشرك لا يحتمل التخصيص بخلاف العام بخلاف
اهل كل واحد منهم فانه يحتمل ان يخص بالاراد فلا يقاس احدهما
بالآخر لعدم اشتراك العلة فلا قياس وفي الحكم ان جهل التاريخ بين
العام على الخاص لما تقدم عن قريب ولان الفقهاء لم يزل يخصصون العام
بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ لاولوية التخصيص على النسخ وجمع الدليلين
وعلى الفقهاء دليل لانهم اساطين الدين فلولا انهم اعتمدوا عليه لما الحق
بعشر التاريخ وابو حنيفة توقف في التخصيص لتردده بين كونه مخصصا على
صيغة المفعول ومنسوخا بين النسخ والتخصيص فانهما جايزان على قوله على تقدير

بعدم الخاص او تأخره ولو لم يمنعه احتمال النسخ يجوز معه ايضا التخصيص
وفيه تأمل اعلم ان العام اذا كان بعد الخاص باعتبار النهي يلزم
نسخ الخاص البتة اذا كان مأمورا به في المحصول لان الخاص المتقدم
خاص في الاعيان والازمان ايضا لان الامر لا يفيد التكرار
واما اذا فرضنا العام نهيا كان اعم من المتقدم في الاعيان والاعم
وفي الازمان لان الامر لا يفيد التكرار بخلاف النهي فانه يعم الاعيان
والازمان لانه يفيد التكرار وفيه بحث سبق في بحثه وفي المحصول
اذا لم يعلم التاريخ بين العام والخاص فعند الشافعي ان الخاص يخص
العام وعند ابي حنيفة يتوقف فيهما ويرجع الى غيرهما او ما يرجح احدهما
على الآخر وهذا اشد به على اصله لان الخاص دائر بين ان يكون منسوخا
ومخصصا وناسخا مقبولا وناسخا مردودا وعند حصول التردد يجب
التوقف واعتقادات بعضه حسنة على وجه الاول انما الخاص
اما ان يقارن العام او يتقدم او يتأخر وقد ثبت عندنا يخصص
العام بالخاص على التقديرات مع العلم بالتاريخ فعند الجهل على الاول
وهذا ضعيف لان الخاص المتأخر عن العام ان ورد قبل حضور
العمل بالخاص يكون مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وعلى هذا
نقول ان كان الخاص والعام مقطوعين او مظنونين او العام مظنونا
والخاص مقطوعا وجب ترجيح الخاص على العام لان الخاص دائر بين
ان يكون ناسخا او مخصصا وعلى التقديرين فالخاص معتبر اما اذا
كان العام مقطوعا والخاص مظنونا فيقدر ان يكون الخاص مخصصا وجب
العمل به لان تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا يجوز فالحاصل ان الخاص

دائر بين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا واذا كان
كذلك لم يجب تقديم الخاص على العام مطلقا الفصل الرابع فيما ظن انه
مخصص للعموم وهو ليس كذلك وفيه مباحث اي ثمان لكثرة
المسائل المذكورة فيهما اطلق عليها المباحث الاول في الجواب
ان لم يستقل بنفسه لذاته اي بنفس اللفظ من غير نظر الى العرف كقوله
صلى الله عليه في جواب سؤال من سأل عن بيع الرطب بالتمر اينقص
اذا جف فقيل نعم فقال صلى الله عليه وآله فلا اذا فان قوله فلا
اذن جواب لم يستقل بنفسه لان لفظ لا واذن انما يفيد بعد كلام
تام او لا يستقل للعرف لا لنفس اللفظ مثل لا اكل في جواب من قال
كل عندي فان هذا الجواب مستقل بحسب اللفظ غير ان العرف يحكم بعدم
استقلاله حتى صار في السبب الذي خرج عليه مقصورا فالحكم في هذين
الصورتين يختص بالسؤال ويتبع له فان كان عاما يكون عاما وان كان
خاصا يكون خاصا فان عدم الاستقلال يقتضي عدم افادته من دون
سببه فيكون السبب معتبرا في الجواب فلا اشكال في المساوي اي الجواب
المساوي الذي لا يكون اخص من السؤال واعم منه كما اذا سئل عن
الجامع في نهار رمضان فيقول على الجامع في نهار رمضان الكفارة
والاعم في غير محل السؤال كما اذا سئل النبي صلعم عن ماء البحر فقال
البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان الجواب اعم باعتبار حل
الميتة والاخص كما اذا وقع السؤال عن الماء فاجيب بان الماء الذي
لم يتغير طعمه او ريحه او لونه بالنجاسة طهور طاهر وهذا الجواب لا
يتعدى في غير محل التخصيص ان كان في الجواب تنبيه على الثلثة وكان

السائل
مجتهدا او لا تفوت المصلحة بالاجتهاد والا لم يجز واما الاعم في محل
السؤال كما اذا سئل النبي صلى الله عليه وآله عن بير بضاعة فقال خلق
الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او رايحته او لونه فالحق
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ
الموضوع له السالم عن كون خصوصية السبب مانعا لان اعملوا
بالعام ولا تخصوه بالسبب وانما قال بعدم الاشكال في المساوي
والاخص بالشروط التي يذكرها والاعم من غير محل السؤال لانه يحتمل المساوي
الى الاشكال وكذا بالاخص والاعم في غير محل السؤال فانه علم من الجواب
حل ميتة البحر في المحصول الاخص جايز بثلثة شرائط احدها ان يكون
فيما خرج عن الجواب تنبيه على ما لم يخرج منه ثانيها ان يكون السائل من اهل
الاجتهاد وثالثها ان لا يفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد
وبدون هذه الشرايط لا يجوز اقول فايدة الشرط الاول ان لا يكون
الجواب ناقصا وفايدة الشرط الثاني ان يكون السؤال مستفيدا من
الجواب وفايدة الشرط الثالث انه اذا لم يكن وقت السائل موسعا
للاجتهاد يفوت فايدة الجواب بالاخص فيتصور انه لا يكون مجتهدا الكن
يكون ذكيا يفهم لوازم الكلام كما اذا قال السائل يجوز اذى الوالدين اجاب
المجيب بلا تقل لهما اف فيفهم ان البليغ من غير اجتهاد يفهم ان لا يجوز اذا
بنوع من الوجوه وظهر ان الشرايط الثلث مما لا يحتاج الى كلها ولا
الى الوقايع وقف على اسباب خاصة اعلم ان المزني وابا ثور والجو
ذهبوا ان الحكم مخصوص بالسبب وهو الذي حكي عن الشافعي ايضا والمص
جعل الجواب بالاعم في محل السؤال محل الاشكال واختار ان الحكم المستفاد

من عموم الجواب معتبر وليس النظر الى خصوص السبب لوجهين الاول ان المقتضي قايم والمعارض لا يصلح مانعا اما المقدمة الاولى فلان اللفظ الواقع جوابا وضع للعموم واما المقدمة الثانية فلان المعارض ليس الا خصوص السبب وهو لا يصلح للمانعية اذ شرط التعارض المنافاة ولا منافاة بين خصوص السبب وعموم اللفظ لجواز ان يصرح الشارع بهما بان يقول عليكم ان تعملوا ابالعام ولا تخصوه بالسبب فلو كان المنافاة بينهما لازمة لما جاز التصريح بهما الوجه الثاني ان الامة اجمعوا على عموم الاحكام الواردة باسباب خاصة كاية الظهار واللعان والسرقة على ما يشهد به التفاسير اقول ان كان مراد من قال ان السبب مخصص في الجملة فلا وجه للمبالغة معه ولا يفيد التعنيف على خلافه وان قصد الايجاب الكلي فهو باطل بشهادة التفاسير وغيرها وفي النهاية اورد المص على الوجه الاول بانا نمنع ثبوت المقتضي فان اللفظ الموضوع للعموم اذا اقترن بالسبب الخاص يمنع افادة على العموم واحتج الشافعي على احد ما ان المراد بالجواب ان كان ما وقع السوال عنه تخصص الجواب به اي بالسوال وهو المطلوب والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل متفق عليه والجواب جاز ان يجب بالاعم وكيف لا والا يلزم ان يكون ذلك الحكم مقصورا على ذلك السايل في ذلك الزمان في ذلك المكان والمهم ولا يبعد ان يدعى ان السوال القرينة مرتبة الحال اقتضى الجواب العام نعم دلالته في محل السوال اقوى لان السوال قرينة دخول المسؤل عنه مبعدة عن الخروج بخلاف باقي افراد العام فان احتمال الاخراج

منه اكثر البحث الثامن وفيه تسعة مسايل الاول ان مذهب الراوي ليس مخصصا ويقرب منه التخصيص بعمل الفقهاء وعلماء رؤسهم وحكمهم ظاهرا يقتضي عدم جواز عمل ائمة المذهب والعصمة وهم يكونون الكاملين في المسايل محض حكمهم هذا الجواز لتوهمهم ما ليس بدليل دليلا لكونه عدم المخالفة عنده من كبوره ولا طعن في عدالته لانه عمل بمذهبه هذا ابا حنيفة حيث عن استدلال الخصم بان الراوي لا يخصه عدالته لا يصح ان لا يعتمد على روايته والا يكون مطعونا المسئلة الثانية قوله وذكر البعض ليس مخصصا كما اذا ذكر بعض افراد العام وبعض اجزاءه وهو مثل الواجب واجب كما او مثل هذا العبد حرم قبل بصفة حر لان المخصص للعام لابد وان ينافيه ولا منافاة بين الحكم على العام وعلى بعض افراده لان الكبرى يشتمل على النتيجة ولا منافاة بينهما كما اشار المص بقوله لعدم التنافي بين احاديث وقع فقد طهر بين ما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله في جلد شاة ميمونة وما عما طهورا ما قال ابو ثور بالتخصيص لان المراد بالجلد الاول جلد شاة وقال ان تخصيص البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه واذا كان والا على النفي كان مخصصا للعام الدال على ثبوت الحكم والجواب انا لا نقول بمفهوم المخالفة ولو سلم فاذا تعارض العموم والمفهوم قدم العموم على المفهوم والى هذا اشار المص بقوله وظاهر العموم اولى من المفهوم لو كان حجة ولو بعد تعارض المفهوم والعموم في احكام التعارض لان مفهوم المخالفة ليس حجة عند المص وعنده ان مفهوم الموافقة كالاجماع او عادة تقريرا والاول حجة للتقرير والتاسع للاجماع اما الكلام في نفس العادة والعادة الثالثة لان افعال العادة ليست حجة على الشرع لانها ما نعة للشرع لعلى الشرع ما يجالها

قال ... العموم ... المسئلة ... العادة ... [illegible]

الا ان يصدقها الاجماع او تقرره عليه السلام على العادة هذا الاستثناء انما يلايم اذا كان الكلام في العادة مطلقا من غير نظر الى خصوصها وليس الكلام اما الكلام في حجة العادة والحجة في صورة التقرير ولا دخل للعادة المسئلة الرابعة كون الشخص مخاطبا لا يخرجه من عموم الخبر كما قال المص وكونه مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم الخبر كوهو بكل شيء عليم بخلاف الامر كاعط هذه الدراهم للفقراء لعدم المنافاة بين الخطاب وعموم الخبر اصلا واما في الامر كمن دخل داري فاكرمه فالظاهر ان المخاطب خارج كما لا يخفى لكن المص في النهاية احتاط في الامر لا يقتضي الخروج المسئلة الخامسة صلى الله عليه واله لا يخرجه عن عموم الخطاب اليه وذهب جمهور العلماء وقالت طايفة من الفقهاء بالخروج مطلقا وقال ابو بكر الصيرفي اذا كان مصدرا بالامر بالتبليغ كقل والمطلوب احتار مذهب الجمهور لان المقتضي قايم والمعارض غير موجود اما الاول فلان اللفظ عام واما الثانية فلان النبوة لا يمنع عن الدخول في الخطاب اقول اكثر الخطاب امر ونهي لابد على ما قال المص هنا خروج النبي صلى الله عليه واله عنه المسئلة السادسة في وجوب دخول العبد الكافر تحت عموم اللفظ خلافا لابي بكر الرازي من الحنفية بالدخول في العمومات المثبتة لحقوق الله دون الادميين والدليل هو قيام المقتضي وعدم المانع الا ان يمنع مانع من الخارج وليس كلامنا فيه والى هذا اشار المص بقوله والعبودية والكفر لا يخرجان المتصف بهما من العموم الا فيما يشترط فيه الملك كالزكوة فانه لا ياتي في العبد اللايق تركت هذا الاشياء فانها مشروط فيه الملك على ما احتج المخالف بان المانع موجود في العبد وموافقة المستلزمة لاستعماله لخدمة مولاه في جميع الاوقات فلا يمكنه انواع للعبادة والجواب ان الدال على الخدمة في حكم العام والدال على الوجوب العبادة في

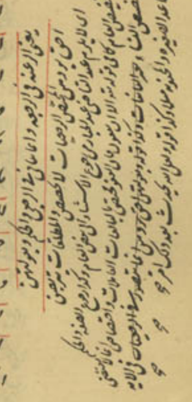
حكم العام والدال على وجوب العبادة في حكم الخاص فان كل عبادة يتناولها انه خاصة كالصلوة والصوم والخاص يقدم على العام والى هذا اشار المص بقوله ووجوب الخدمة عام من دليل العبادة فلا تقدم عليه اقول ولو لم يقدم ايضا لا يخرج العام عن عمومه والكلام فيه المسئلة السابعة في ان قصد المدح والذم لا يخص تخصيص الخطاب كما اذا ورد خطاب من الله تعالى بصيغة العموم في المدح مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم فلا يخرج عن العموم لاجل قصد المدح والذم وذهب الشافعي الى خصوصه واستدل المص بانه لا منافاة بين قصد المدح والعموم كما اشار اليه بقوله وقصد المدح والذم ليس مخصصا ولا منافاة بين الدلالتين فلا يلزم التخصيص المسئلة الثامنة في ان المعطوف هل يجب ان يضمر فيه جميع ما يمكن اضماره في المعطوف عليه ام لا واذا وجب وكان المضمر في المعطوف مخصوصا هل يجب ان يكون في المعطوف عليه مخصوصا ام لا اختلف العلماء فذهب الواقفون الى الوجوب ومنع الشافعي مثاله قوله عم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده استدل الشافعي به على ان المسلم لا يقتل بالذمي لانه قال بكافر وهو لفظ عام يتناول الحربي والذمي على السوية وقال ابو حنيفة انه يقتل المسلم بالذمي لان النبي صلى الله عليه وآله عطف ذا العهد على مسلم فكان معناه لا يقتل مسلم بكافر ولا يقتل ذو عهد ما دام في عهده بكافر ولا بد التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه واحد ولا خلاف في ان ذا العهد انما لا يقتل الكافر الحربي لا الذمي فيكون المراد بالكافر المحذوف في المعطوف

الكافر المخصوص وهو الحربي فيجب ان يكون الكافر المذكور في المعطوف
عليه المراد به الحربي ايضا لان المضمر في المعطوف الكافر المذكور في
المعطوف عليه ولما كان الواجب ان يكون المضمر في المعطوف مخصوصا
وجب ان يكون في المعطوف عليه كذلك تحصيل التوافق بين المعطوف
والمعطوف عليه والمص اشار الى ما قلنا بقوله واراد الخصوص من الظاهر
المجرد من المعطوف لا يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل
لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء العطف الاشتراك اي
ارادة الخصوص من المحذوف لا يقتضي تخصيص المذكور لان العطف لا يقتضي
الا الاشتراك في الجملة لا من جميع الوجوه ولذلك لو قال النبي صلى الله
في اردت بالكافر الاول العام وبالمحذوف الخاص يجوز ولا احتمال
عامية المعطوف وليس محل النزاع اي الاضمار خلاف الاصل انما يصار
اليه عند العلم بان الكلام لا يستقل الا بالتقدير فظاهر ان قوله عليه السلام
ولا ذو عهد في عهده انما يستقل باضمار الفعل لا غير بتقديره لا يقتل ذو عهد
ما دام في عهده فلا يجب اضمار الكافر فليس محل النزاع لانا لا نتنازع في
ان ذا العهد لا يقتل ولا في ان المذكور في المعطوف عليه اذا لم يكن مذكورا
في المعطوف كان باقيا على عمومه الاقرب قول الحنفية لان العطف على المبتدا
يقتضي الاشتراك في الخبر فالملفوظ ان كان خبرا عنهما ثبت التخصيص والا
كان عطف جملة على جملة اخرى وليس التنازع فيه لان النزاع فيما اذا كان
الخبر الثاني عين الخبر الاول ووجه الاقربية ان القائل اذا قال زيد
ضارب وعمرو لا يسبق الى الفهم الا ان عمرا ايضا ضارب وتفصيله
في ان الخبر المذكور في الجملة ان كان خبرا عن المبتدا المعطوف عليه والمعطوف

المعطوف

معا ثبت التخصيص لانه اذا كان خبرا عنهما وهو في المعطوف خاص وجب
ان يكون في المعطوف عليه ايضا كذلك وان لم يكن خبرا عنهما كان خبر
كل منهما مغايرا للآخر فيكون عطف جملة على جملة اخرى ولا عطف مفرد على
آخر فلا يكون داخلا في محل النزاع والمسئلة التاسعة في ان رجوع الضمير الى
البعض هل يقتضي التخصيص ام لا اذا ورد خطاب عام بعده استثناء او
تقييد بصفة او حكم مكان وذلك لا يمكن الا في بعض ما يتناوله الخطاب العام
فهل يخصص العام المذكور بما بعده خلاف مثال الاستثناء قوله تعالى لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ثم قال تعالى
وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون فاستثنى العفو ومعلوم ان العفو لا يصح الا من المالكات
لامورهن دون الصغيرة والمجنونة مع ان المراد من لفظ النساء في اول الكلام
اول ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن ثم قال لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة ولا خفاء
في انها مختصة بالرجعيات مع ان البائنة مع ان المراد من النساء في اول
الكلام ام لا ومثال التقييد بحكم آخر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا ايضا لا يصح الا في انه حكم
مختص بالرجعيات فالمطلقات تخصص بالرجعيات فالمطلقات تخصص
بالرجعيات اول الكلام منه واذا عرفت الامثلة فاعلم ان القاضي
عبد الجبار مال الى انه لا يخصص العموم بتلك الاشياء لان اجراء اللفظ
على مقتضاه واجب ما لم يظهر لا دليل خلافه وتخصيص الآخر لا يقتضي
تخصيص الاول وذهب الآخرون الى انه يجب حقيقة واختاره المص في النهاية

مستدلا بان الضمير اما ان يرجع الى بعض المذكور او الى الكل والاول هو
الترجيح من غير مرجح او الاجمال فيتعين الثاني وانما يصح هذا اذا كان
المراد بالاول هو ما يصح العود اليه والى ما ذكرنا اشار المص بقوله
ووجوب رد الاستثناء او الصفة او الحكم الى بعض العموم لا يخصصه
عند القاضي عبد الجبار مثل الا ان يعفون يخصص بالكاملات لا يخصص
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء والصفة مثل يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء الى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا انما يتصور في
الرجعية وهو لا يوجب تخصيص النساء بغير البائنات وكذا قوله
وبعولتهن احق بردهن انما يتصور في الرجعيات فلا يوجب
تخصيص المطلقات بالرجعيات والمرتضى رحمه الله توقف في الحكم
بالتخصيص وعدمه وكذا توقف ابو الحسين البصري والجويني وهو
الاقرب فانه لو قال اضرب الرجال الا من اعتدى بالة كان
حمل الرجال على الذين يصح عود الاستثناء اليهم وهم الاحياء مجازا
وحمله على العموم بعض المجازية في الاستثناء اذ هم بعد موته الا ان
يعتدي بعضهم بماله والكناية في الاستثناء يجب رجوعها الى المذكور
المتقدم رجع لا بعضه واذا تعارض المجازان وجب الوقف وتلخيص
الكلام انه ان اريد من الرجال في اضرب الرجال الا من يعتدي
بماله الرجال الاحياء يلزم المجاز وان اريد جميع الرجال يلزم في الاستثناء
تقدير البعض وهو ايضا مجاز والتوقف بين المجازين واجب
وانت تعلم ان المراد بالرجال ليس كل الدنيا فلا بد من حمله على البعض
وهم الحاضرون فيمكن حمله على الاحياء ايضا فهذا المجاز لازم على كل



حال وايضا قوله الا من يعتدي بماله لا يمنع عن ارادة العموم من الرجال
ولا يحتاج الى تقدير البعض فان الاستثناء لا يقتضي تقدير البعض
وهو ظاهر وكذا الرجال لا يمنع من العموم كذا اقول واعلم ان عنوان
الباب على ما ذكره المص يقتضي ان يحقق التخصيص في المسائل التسع
من ان الحق في بعضها التوقف بعنوان البحث لا يناسب ما ذكرنا
وايضا كون المسائل المذكورة غير صحيحة لا يقتضي عدم التخصيص
اذا اجتمعت علامات من التسع في محل وهو ظاهر هذا الفصل الخامس
في المطلق والمقيد المطلق ما دل على شائع في جنسه ومعنى ذلك
كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين
فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصا كزيد وهذا او حقيقة
نحو الرجل واسامة علما للجنس او حصة نحو فعصى فرعون الرسول للعهد
الخارجي او استغراقا نحو الرجال وكذلك كل عام ولو نكرة كل رجل ولا
رجل النفي الجنس لانه لما انضم اليه كل والنفي علم انه صار للاستغراق
وللاستغراق منافي الشائع لانه لا يجتمع مع احتمال حصص كثيرة كذا في
الشرح العضدي اقول على ما زعم المتاخرون في قولنا كل انسان حيوان
وكل جوهر ممكن بالحكم على الاجزاء الشخصية في القضية الاولى وفي الثانية
على الانواع والاجناس والاشخاص في حصص كثيرة تحتها العنوان
فلا يلزم ان يدخل العام في تعريف الشائع في جنسه الا ان يقال يعني
العنوان باعتبار الاشخاص يخرج بقوله من غير تعيين او يقال ببيان ارادة
الاشخاص في العنوان بصفة كل لا يحتمل العنوان لتلك التخصيص انما قلنا هذا
يتوجه على زعم المتاخرين لان الكلام على ما حقق ان الحكم على الماهية من حيث هي

في العنوان والحكم يسرى الى الافراد ويسرى الى كل كل متحد مع الماهية من حيث هي
هي والمقيد بخلاف المطلق فهو ما لا يدل على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف
والعام اقول تعريف المطلق بما دل على الحقيقة المحتملة لحصص كثيرة الخ
كما في الشرح العضدي مطابقا للمختصر منظور فيه لانه يخرج الانسان الدال
على الماهية من حيث هي هي وقد مر في كلام المص ان المطلق دال على الماهية
من حيث هي هي لا بقيد وحدة ولا تعدد ولكنه قال في النهاية قد عرفت
فيما سبق ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي لا بقيد العموم
ولا الخصوص ولا بقيد الكثرة والوحدة ونريد هنا اعم منه وهو المعنى
المذكور والنكرة المثبتة اما في معرض الامر نحو اعتق رقبة او في غير
معرض الامر نحو فتحرير رقبة او ما عن رقبة ورسم المطلق بانه اللفظ الدال
على مدلول شايع في جنسه فاللفظ كالجنس للمطلق وغيره وخرج بالدال
المهمل وقولنا على مدلول ليعم الوجود والعدم وخرج بالشايع في جنسه
اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها وفي اخراجها نظر
والاول زيادة على البدل هذا عبارة النهاية والظاهر من سوق كلام
ان الشايع في جنسه صادق على الماهية من حيث هي هي ليعم المطلق المعنى الاول ايضا
لكن الظاهر من الشرح العضدي عدم شمول المطلق لطبيعة الانسان والرجل مثل
انسان ورجل حيث فسر الشايع في الجنس بالحصة المحتملة كما مر وقال العلامة
التفتازاني في شرح الشرح انما فسر الشايع في الجنس بالحصة تنبيها لا يتوهم من ظاهر
كلام القوم ان المطلق يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان
الاحكام انما يتعلق بالافراد دون المفهومات هذا عبارته واقول
فيه بحث من عن المطلق اذ على ما هو الحق الحكم في عنوان القضايا على الماهية
من حيث هي هي كثير وكون الحكم على الفرد لا يستلزم اخراج الماهية من حيث هي هي

المطلق

عن الاطلاق اذ على ما هو الحق الحكم في عنوان القضايا على الماهية من حيث هي هي
لا على الافراد كما توهمه بعض المتاخرين ان قلت قال العلامة التفتازاني
فيما سبق في الرسالة ان مثل رجل وانسان موضوع للحصة وهي كلام مشعر على
ذلك قلنا هذا غير صحيح لان المعرف باللام مثل الانسان والكلمة اللام فيه
لعين الماهية من حيث هي هي على انه لو صح كلامه هذا بناء على زعمه يكون
الرجل المعرف باللام لحصة المعينة المحتملة لحصص كثيرة فيلزم دخوله في تعريف
المطلق بالشايع في جنسه لو لم يذكر قول المعرف من غير تعيين مع انه
قال في شرح الشرح ان الحصة المحتملة لا يصدق على الانسان المعرف بلام
الجنس فلا يحتاج الى قوله من غير تعيين وهو على هذا احتمال لا بد منه او الحصة
المحتملة في رجل اذا ازيد عليه لام الجنس لا يتغير عن معناه ثم حصل له نوع
تعين فاخرج بقوله من غير تعيين فالحق تفسير الشايع بالاعم كما فعله المص
في النهاية تأمل وقد يطلق المقيد على ما اخرج من الشايع مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات فقد اخرجت
من الشايع بوجه من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل
ذلك الشياع منه لما قيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من وجه
ان اختلفا بلا سبب مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة فانه
لا نزاع في انه لا يحمل المطلق على المقيد ههنا لانه لا تعلق بينهما اصلا و
ان تماثلا اي المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكون السبب واحدا او يكون
هناك سببان متماثلان او مختلفان وكل واحد من هذه الثلثة في الخطاب
الوارد فيه اما امر او نهي فهذه اقسام ستة فلنتكلم فيها اما الاول فما
اشار بقوله واتحد السبب حمل المطلق على المقيد لان المطلق جزء من المقيد والاتيان

بالكل يستلزم الاتيان بالجزء فالاتي بالمقيد عامل بالدليلين بخلاف الاتي
بغير المقيد وحمل التقييد على الاستحباب مجاز هذا دفع لما يقال يمكن ابقاء
المطلوب على حاله بان يحمل المقيد على الاستحباب فلما كان الحمل
على الاستحباب مجازا لا يمكن اختياره دفعه بذلك وان اختلف
السبب لم يجب حمل المطلق على المقيد مثاله تقييد الرقبة في كفارة
القتل بالايمان وعدم تقييدها في كفارة الظهار اعلم ان الاصوليين
اختلفوا في الاحكام المتماثلين اذا اطلق احدهما وقيد الاخر وسببهما
مختلف فالشافعية يقول ان تقييد احدهما يقتضي تقييد الاخر لفظا و
الحنفية يقولون انه لا يجوز تقييد هذا المطلق اليه ومال المص الى ان لا
التقييد والدليل على فساد القول الاول ان الشارع لو قال اوجبت
في كفارة القتل رقبة مؤمنة وفي الظهار الاعم لم يكن متناقضا والى الدليل
المذكور اشار المص بقوله لامكان التنصيص من الشارع على بقاء المطلق
على اطلاقه كما اذا قيد في القتل بالمؤمن وفي الظهار تقول كيف كان
واحتجاج بعض الاشعرية على وجوب التقييد لفظا بان القران كالكلمة الواحدة
وبالقياس الى الشهادة فانه لما قيد في الطلاق بالعدالة واطلق في
الباقي حملنا المطلق على المقيد فكذا ههنا فاذا قيد احدهما يجب
تقييد الاخر ضعيف اي احتجاج بعض الاشعرية ضعيف لان المراد بالوحدة
في قولهم القران كالكلمة الواحدة عدم اشتماله على التناقض لا في كل شيء
والا وجب تقييد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد والتقييد في الشهادة
بالعدالة في كل المصدر بالاجماع لا بالتقييد في الطلاق وعدى تحقق
الاجماع في اعتبار العدالة محل نظر استدل الحنفية بان قوله تعتقى اعتق

رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من الرقاب
فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المؤمنة لكان القياس دليلا
على زوال التمكن الثابت بالنص فيكون القياس ناسخا وهو غير
جايز والى الدليل المذكور اشار المص بقوله ونسخ الحنفية منه بالقياس
والجواب عن استدلالهم ان هذا مناف لمذهبكم لانكم اعتبرتم سلامة
الرقبة عن كثير من العيوب اشتراط السلامة من العيوب ايضا نسخ
والى هذا اشار المص بقوله مناف لمذهبهم لاعتبارهم السلامة
وقوله انه نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل
على الافراد لانه دال على الماهية من حيث هي ولا يدل على الافراد
لانه دال على الماهية من حيث هي ولا يدل على الافراد فلا يلزم
النسخ وفيه بحث المقصد الخامس في المجمل والمبين وفيه فصول ثلثة
الاول المجمل وهو لغة المجموع اذ جملة الشيء مجموعه ومنه اجمل في الحساب
اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل وفي العرف ما له دلالة غير واضحة
وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطي وقيل هو اللفظ
الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو غير مطرد ولا منعكس
اما الطرد فان المهمل كذلك وليس بمجمل وايضا فلفظ المستحيل كذلك
لان المفهوم منه ليس بشيء اتفاقا وانه ليس بمجمل لوضوح مفهومه
واما العكس فلانه يجوز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في
المشترك وهو شيء فلا يصدق الحد عليه كذا في الشرح العضدي
اقول يصح الحد المذكور ويمكن من غير احتياج عناية في ارادة اللفظ
الموضوع كما زعم العلامة التفتازاني من اللفظ المذكور في التعريف

بان يقال المتبادر من الاطلاق الاستعمال الصحيح الواقع في التخاطب
وعلى هذا فالمناسب ان يحمل قوله ينهم على المبني للمفعول من باب الافعال
لا من الفهم كما في الشرح العضدي والافهام باعتبار تعين المراد فلا يتوهم
ح ان اللفظ المشترك يفهم احد معانيه اذ لا يتحقق افهام المتكلم للمخاطب وايضا
لفظ ما في التعريف الاول يعني الشيء يوجب حمله على اللغوي والا يرد ما
يرد على التعريف الثاني ويمكن ارادة الشيء المصطلح لان العلم بالمستحيل
مثل شريك الباري انما هو بصورة الباري والشريك ومحاصرة
النكتة شيء [illegible] اقول انه حرج منه النقل ويمكن دفعه
بان المراد تعريف ما هو اللفظ المحمل وفي التعريف الاول ايضا يمكن
البحث لان هذا التعريف صادق على اللفظ والمعنى ولا يسميان مجملا
وفيه مباحث اربعة الاول الاجمال حيكون في اللفظ المشترك المتردد
بالاصالة كالمتردد وبالاعلال كالمختار المتردد بين ان يكون صيغة الفاعل
والمفعول واما في المركب فانواع منها في المركب بجملته كقوله او يعفو ا
الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها في مرجع الضمير
اذا تقدم امران يصلح كل واحد منهما للرجوع جرت زيد عمرو وضربته
ومنها مرجع الصفة كزيد طبيب ماهر لتردد الكلمة بين المهارة في الطب
او غيره ومنها تعدد المجازات مع المانع عن الحمل على الحقيقة ومنها
تخصيص مجهول او استثناء مجهول او صفة مجهولة اما حال استعماله في
موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه كالقرء والمتواطئ المحتمل لكل فرد
من جزئياته وكذا المحتمل لكل جزء من اجزائه كالعبد المحتمل لنصفه وثلثه
عند الامر باحدهما مثل واتوا حقه يوم حصاده فان الحق محتمل لكل جزء او كل

او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم محصنين حيث قيد بالاحصان المجهول وهو غير معلوم ح حين استعماله
في بعض موضوعه وقد يكون باستثناء مجهول كقوله تعالى واحلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة الموعودة فيما يتلى عليكم
ومثل اقتلوا المشركين فانه جمع معرف باللام مفيد للاستغراق ثم يقول الرسول
صلى الله عليه وآله المراد البعض وهو غير الذمي فان الظاهر من اللفظ خلاف
المراد او حال كونه كون اللفظ مستعملا لا في موضوعه ولا في بعضه كالاسماء الشرعية
كالصوم والصلوة فان الشارع نقلها عن المعنى اللغوي وليست متعلقة في معانيها
لاجزائها ولا لكلها فاذا اطلق الشارع ولم يعلم مراده لا بد من بيان اما الصلوة
فكقوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتموني اصلي واما الصوم فيعلم معناه
وشرائطه اقول الظاهر ان الصوم والصلوة منقول شرعي او مجاز في اول
الحال فعلى الاول استعمالها في معناها يكون حقيقة ويجب على المستعمل اعلام
الوضع كما في الالفاظ المستعملة في معانيها المجازية غير الشرعية وقد يكون
الاجمال في الفعل كما اذا تجرد عن الوجه كما اذا صلى النبي صلى الله عليه
وآله صلوة لا يعلم انه ندب او واجب فهو محل الا ان يقترن بما يدل
على الوجه فانه ح يكون مستغنيا عن البيان البحث الثاني المجمل جائز
في الحكمة المعقول وذهبوا الى جواز وقوع المجمل في كلام الله ومنعه
بعضهم لنا ان الحكمة مثل التفصيل بعد الاجمال لانه اوقع محققة وايضا
قد يكون ترددا الى طلب في الاحتمال لازديادا واجره مطلوبا فالمجمل نظرا
الى الحكمة جائز بمعنى ان الحكمة مثل التفصيل بعد الاجمال لانه اوقع
محققة وايضا قد يكون تردد الى طلب في الاحتمال لازديادا واجره

مطلوبا فالمجمل نظرا الى الحكمة جائز بمعنى ان الحكمة في تحققه ولا مانع
في الحكمة عن وقوعه وواقع كما في الايات الاتية اقول الاجمال اذا كان
اعم من المجاز والمنقول الشرعي لا يمكن انكاره الا ممن لا يعقل معنى الاجمال
والظاهر من الاجمال كلام فيه ابهام ولعل المنكر انما ينكر وقوعه كما يفهم
من قول المصنف واحتج المخالف المنكر لوقوع الابهام في الكلام بان القصد من
مراد الله تعالى الافهام اعلام معنى كلامه والا لزم العبث في لم يكن المراد
اعلام المعنى يلزم العبث لان اللفظ لا فائدة فيه لا لافادة المعنى فان ذكر
معه مع الاجمال بالبيان طال بغير فائدة فان البيان في اول الحال يغني عن
ذكر المجمل والا اي وان لم يذكر المراد اعلام المعنى يلزم البيان لزم التكليف
بالمحال لان عدم تعين المراد يستلزم تحصيل كل الاحتمالات والعمل بكلها ح وفيه
ان الاحتمالات قد تكون منحصرة فيمكن الاحاطة وكذا العمل بها اقول مراد
المستدل ان القرآن لا يجوز اشتماله على المجمل ودليله انما يفيد في قسم الكلام
على انه اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين ولم يعين النبي صلى الله عليه وآله
البعض لم يلزم التكليف بالمحال الا ان يقال الامر بالعمل مراد الشارع
بالمحال فان المكلف لا يقدر بعينه وانت تعلم ان هذا امر اخر وتكليف
اخر على ان الامر قد يكون لمحض توطين المكلف نفسه على العمل اذ لا يكون
وقت العمل بالامر موجودا او ح لا التكليف بالمحال والجواب المنع من الملازمة
الاولى اعني قوله والا لزم العبث ان كان المطلوب الافهام التفصيل
فانه يكفي في دفع العبث الافهام الاجمالي والمنع من الملازمة الاولى اعني قوله والا
لزم العبث في الثانية اعني قوله فان ذكر معه البيان طال بغير فائدة لجواز
ان ان التفصيل فانه يكفي والطول لفائدة حينئذ مثل ما قيل ان كل حرف من

القرآن وركب على البينة الواضحة جزء للايمان وابله وعوده وشعاره عن
الامر احق او ظاهره مثل ان يكون التفصيل بعد الاجمال اوقع او هي ؟
الاستعداد والامتثال قبل البيان فيحصل الثواب البحث الثالث التحريم و
التحليل المعني حان على الاعيان ليس مجملا لتبين فهم تحريم الاكل في حرمت
عليكم الميتة والوطي في حرمت عليكم امهاتكم خلاصة البحث في الصور التي
وقع النص فيه انها من المحللات وليست منها وهي تشتمل على ست مسائل
الاولى في ان اضافة الاحكام الى الاعيان لا يستلزم الاجمال
اطبق المحققون على ان التحريم المضاف الى العين كقوله تعالى حرمت
عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم والتحليل المضاف الى العين
كما في قوله احلت لكم بهيمة الانعام ليس من الاجمال لسبق الفهم
الى المراد والدليل الاجمال عدم السبق اقول مجرد السبق الى معنى
ليس بكاف في عدم الاجمال مع ان كون المراد من حرمت عليكم
الميتة مجرد الاكل غير معلوم لاحتمال ان يكون المراد الانتفاعات
الا ما استثني بحسب الشرع وكيف والظاهر من اقتلوا المشركين العموم
فاذا قال الشارع اردت البعض يلزم ان لا يكون محللا ولا اقل
اظهار ارادة البعض كان معنى اللفظ ظاهرا او بعد التعيين صار
متعينا واحتج الكرخي بان متعلقهما اي متعلق التحليل والتحريم وهو
الذات غير مقدور والحرام والحلال من المقدورات فلا بد من
اضمار حتى يتعلق بالمقدور والاختصاص بالبعض والا يلزم الترجيح
من غير مرجح والجواب المنع من عدم الاختصاص اذ سبق بعض الاحتمالات
الى الفهم مرجح كما في صورة حرمت عليكم الميتة ينتقل الذهن الى الاكل

المسئلة الثانية وهي ان آية المسح في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ليست محلة الحنفية الى النفي
الاجمال وقال بعض الحنفية انها مجملة لنا ان الباء في برؤسكم لا يخلو ان يكون
للتبعيض كما قال بعض الشافعية او للالصاق كما قاله جمهور اهل اللغة فعلى
الاول فانه يصدق البعض فهو قدر مشترك ويتحقق بالاقل لكن المص حمل على
تقدير ان يكون الباء للالصاق المفيد للاستيعاب ولعله هذا الزام لهم والا
لا يلزم كما اشرنا وآية المسح ليست مجملة لان الباء ان كانت للتبعيض كما توهم
البعض على ما قرره المص ثبت التواطؤ او يكون المراد البعض المطلق المستلزم
لتمكن المكلف بالاتيان باي فرد اراد من افراد المسح كما اختار الشيعة والشافعية
والا وان لم يكن للتبعيض وجب الاستيعاب وانت تعلم ان الحق عند المص
ان الباء ليست للتبعيض فيلزم ح الاستيعاب يكون مجملا الا ان يقال
لكل مذهب قرائن على مراد مع فلا اجمال واحتجت الحنفية باحتمال برؤسكم
الجميع اي جميع الراس والبعض اي مسح بعضه فثبت الاجمال وقد تقدم
جوابه كما عرفت في بحث اللغات ان الاولى الاطلاق في الآية المسئلة
الثالثة الافعال المنفية ليست مجملة مثل قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا صوم لمن لم يبيت بالليل مذهب المحققين الى عدم
الاجمال وذهب ابو عبد الله البصري والقاضي ابو بكر الى الاجمال دليل الجمهور
ان اللفظ دال بالحقيقة على نفي الذات ولما كانت الصلوة موجودة لا يمكن
نفي الذات وجب القول باقرب المجازات وهو نفي الصحة لوجوده على
ما ذكر في المحصول اولهما ان المدلول عليه باللفظ نفي الذات ونفي الصحة و
نفي الكمال ترك العمل به في الذات اذ وجدت فتعين ان يكون معمولا في الباقي
ثانيهما ان المشابهة بين المعدوم وبين ما لا يصح اتم من المشابهة بين المعدوم
وبين ما يصح والمشابهة احدى اسباب المجاز فكان حمل اللفظ على نفي الصحة

[illegible]

الاولى ما قلنا ان الخلل الحاصل في الذات عند عدم الصحة اشد من الخلل
الحاصل منها عند بقاء الصحة وعدم الفضيلة واطلاق اسم العدم على
الاقرب الى المعنى الاصلي قال المص ولا اجمال في النفي المنفي اذا قرب
المجاز الى نفي الحقيقة المستلزمة لنفي جميع الصفات في الصحة المشاركة
في العموم مشاركة لنفي الذات فان نفي الذات كما انه يستتبع نفي جميع الصفات
كذلك نفي الصحة يستتبعها ودلالة المطابقة هنا وان انتفت لا يلزم
انتفاء دلالة الالتزام لان اللفظ بعد استفادة الدلالة صار كالعام
فاذا خص في بعض الموارد وهو الذات وهي الباقية منور حجة الادام
في المحصول ان قلت اللفظ لم يدل على نفي الصحة بالمطابقة وانما دل عليه
بالالتزام ضرورة انه يلزم من انتفاء الذات انتفاء الصفة ودلالة
الالتزام تابعة للمطابقة التي هي الاصل فاذا انتفى الاصل كيف يبقى دلالة
الالتزام الذي هو الفرع قلت انه لا نزاع في ان دلالة اللفظ على نفي
الصفة تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار
اللفظ كالعام بالنسبة اليها باسرها فاذا خص في بعض الصور وهو الذات
وجب ان يبقى معمولا في الباقي هذا عبارة المحصول واليه الاشارة
في اشارة المص ويتوجه ان خلاصة السوال انه تقرر في كتب المنطق
انه لا يمكن تحقق الالتزام بدون المطابقة وهنا لم تتحقق المطابقة فكيف
يتحقق الالتزام وح لا يدخل للجواب كثيرا والحق ان يقال ان المعنى
المطابقي هو تصور نفي الذات لا التصديق به لكن يتوجه ان نفي الصحة
انما يلزم لنفي الذات بمعنى سلبها تصديقا لا تصورا اذ بمحض قول المحصول
ان لا صلوة يتحقق التصديق وينفي ذات الصلوة وهذا التدقيق يلزم نفي الصحة

وهو المراد بعدم صحة ارادة التصديق بنفي الذات فاذا تعذر ارادة
نفي الصحة فهو يشتمل نفي الذات ايضا لكن رفع نفي الذات بقي نفي الصفات
يعني نفي الصحة قال المص في النهاية فيه نظر لان عموم نفي الصحة لنفي الذات
ونفي الصحة انما يظهر بالدلالتين معا فاذا اعدمت المطابقة التي
هي الاول وجب عدم الاخرى والاولى ان يقال الدلالة الاصلية
باقية والحكم منتف هذا كلام النهاية وفيه ان مراد من قال
بانتفاء المطابقة اراد انه لا يراد نفي الذات الذي هو المطابقي
اقول لا صلوة يمكن منه ارادة نفي الذات بلا شبهة لان الصلوة
موضوعة شرعا للصحيح فالصلوة الباطلة ليست بصلوة البتة
فلا يحتاج الى اعتبار المجاز وكذا الشهادة ولا نكاح الا بولي واشباهها
فلا يحتاج الى القول باعتبار المجاز ولو حمل من الصلوة على الاعم لا
يكون الاستثناء من الصلوة كما هو واضح ولا نكاح الا بولي وامثالها
فلا يحتاج الى القول باعتبار المجاز ولو حمل من الصلوة على الاعم
لا يكون الاستثناء من الصلوة كما هو واضح ابو عبد الله بان الفعل
كالصلوة موجودة ولا يمكن نفي ذاته فلا بد من صرف النفي
الضمني المستفاد من قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
اي لا صلوة بدون الفاتحة البتة ولا تخصيص لبعض الصفات دون بعض
بعض والجواب قد ثبت الاولوية من تحصيله المسئلة الرابعة آية
السرقة ليست بمجملة وذهب بعضهم الى قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار ان اليد يطلق على هذا العضو من اصل
المنكب وعليه من الكوع وعليه من المرافق وعليه من الزند

العضو ح

وعليه من اصول الانامل والاصل في الاطلاق الحقيقة فيثبت
الاشتراك المستلزم للاجمال وقال بعضهم انها مجملة باعتبار معنى القطع
لان القطع يراد به تارة الشق كما يقال قطعن ايديهن في قصة يوسف
على نبينا وعليه السلام وقد يقال لمعنى الابانة كما هو المراد في آية السرقة
والحق ان اليد حقيقة في العضو من المنكب لانه لو كان حقيقة في غيره
لصح ان يقال حين قطع اليد من الكوع انه قطع يده كلها او جميع اليد
فلا يكون مجملا ولا اجمال في آية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة
اعم من يكون ابانة جلد عن جلد كما هو المشهور في قطع اليد بالسكين
بين الكتاب او ابانة العضو واليد في العضو من المنكب واذا
وقع القطع من المنكب ورؤس الاصابع قد تحقق القطع والقول
الاجمال باعتبار مراد الشارع كما قال المص اذا قال الشارع من
المشركين اردت بعض المشركين يكون اجمالا كذلك عين في قطع
اليد بالسرقة محلا معينا لا يفهم من اللفظ فيكون اجمالا المسئلة الخامسة
في ان رفع الخطاء ليس مجملا وذهب البعض الى ان قوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطاء والنسيان مجملا لان الرفع توجه ظاهرا الى الخطاء
وهو ليس بمرفوع فلا بد من اضمار امر يرجع اليه الرفع وليس البعض اولى
فيلزم الاجمال والجواب انه لا اجمال اذ السابق الى الفهم نفي المؤاخذة
الى ما ذكرنا اشار المص بقوله ولا في قوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطاء لان المفهوم نفي المؤاخذة في الآخرة هذا شرح العضدي
لا يقال يجب ان يسقط عنه الضمان اذا اتلف مال الغير لانه داخل
في العموم العقاب وقد رفع ولا يسقط بالاتفاق لانا نقول انما يسقط

عنه الضمان انا الا انه ليس بعقاب او منع من العقاب بما يقصد الا
هذا والاخر هذا بقصده هو قال المؤلف عليه ولذلك وجب
الضمان على الصبي وانه لا ايجاب واما التخصيص الحرمة فلم يدل عليه
والتخصيص لا يوجب اجمالا هذا عبارته واذا حملنا المواخذة على
الاخروي اندفع ذلك ويؤيده قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى
المسئلة السادسة ان الجمع المنكر اذا ورد الامر به مثل اعطه دراهم
قيل انه مجمل لاحتمال ان يكون المراد اكثر من الثلثة ولا اولوية للبعض
فوجب الوقف والحق انه لا اجمال فيه لانه لو كان مجملا لما خرج عن العهدة
باقل مراتبه وهو الثلثة ولا اجمال بالامر بالعدد المنكر للخروج عن العهدة
باقل مراتبه وهو الثلاثة فان المكلف اذا علم انه يخرج كذلك فلا
يتوقف في العمل فلا اجمال قال السيد المرتضى رحمه الله ان اراد الحاكم
بالاجمال تحقق الاجمال في دراهم عدم قصر اللفظ على الثلاثة وانحصاره
فيها فهو حق لكنه ينتقض بكثير مما ليس بمجمل وان اراد عدم تناوله
الثلاثة فهو خطاء وانت تعلم ان كلام السيد كلام لا يظهر فايدة
فان المعنى لا اشتباه لها بالاجمال الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث
حث الاول في البيان وهو التبيين كالسلام والتسليم من بان اذا ظهر
او انفصل وما حصل به التبيين وهو الدليل او المبين وهو المدلول ولما نظر
الى المعاني اختلفت تفسير العلماء فقال الصيرفي هو الاخراج من حيز الاشكال
الى حيز التجلي والوضوح واورد عليه ان البيان ابتداء بيان ولا تحقق
الاخراج والجواب معناه لولا البيان لكان في حيز الخفاء وقال القاضي
والجمهور انه الدليل وقال ابو عبد الله انه العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل فهو

المنقح الدلالة الدلالة كما انقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذا المبين قد يكون في
مفرد وقد يكون في مركب وقد يكون في فعل وقد يكون مما سبق له اجمال وقد يكون
بالقول وهو ظاهر لاحتياج الى البيان وقد يكون بالفعل كما بين الرسول الصلوة
بان صلى وقال صلوا كما رأيتموني اصلي والحج بان حج وادى المناسك والوضوء
بالوضوء والبيان ويعلم كونه بيانا اما بالضرورة من قصده كان
يعلم بارادته بقراين الحال انه اراد البيان وبقوله صلى الله عليه
وآله هذا بيان لكون الحج بيانا وكذا هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة
الا به او بالنظر كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان ولم
يبين فانه يكون بيانا اذ لو لم يكن بيانا يلزم التكليف بما لا يطاق
اللازم من تأخير البيان عن وقت الحاجة كما اشار المص بقوله
والا لتأخر البيان عن وقت الحاجة واما الترك فيتصور دلالته
على اربعة اوجه الاول ان يركع عند قيام الركعة من غير توقف
فعلم ان القنوت ليس بواجب والا لما تعمد تركه والى هذا
اشار بقوله وبالترك كما لو ركع في الثانية بغير قنوت ليعلم نفي
وجوبه الثاني ان سكت عن حكم الحادثة وبيانه فيعلم انه ليس فيها حكم
شرعي والا لما سكت عنه واليه اشار المص بقوله او يسكت
عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم الثالث ان يكون ظاهر الخطاب
متناولا له ولامته صلى الله عليه وآله على السوية فانه اذا ترك
ولم يات به فيعلم انه مخصوص ولم يلزمه ما لزم امته والى هذا
اشار المص بقوله او ترك فعلا شاملا له ولامته خطابه فيدل على
تخصيصه اي على انه صلى الله عليه وآله خارج عن الحكم ان كان قبل فعله مرة

فانه اذا فعله مرة واحدة وترك ثانيا يكون نسخا كما اشار اليه بقوله
ونسخه ان كان بعد فعله وهو الرابع اقول يحتمل ان يكون الحكم بالنسبة
اليه مندوبا والى امته عليه تركه ثانيا ان قلت ان حملنا على الندب يلزم
ان يكون خطاب واحد ندبا وواجبا فيلزم ان يكون مجازا قلت لم لا يجوز
ان يكون علمه بالخطاب لامر آخر مع كونه غير داخل في الخطاب مثل
تعلم الامة اقول يفهم من كلام المص محاذاة لكلام المحصول ان كون
الفعل بيانا يعلم تارة بالنظر وتارة بالضرورة الا ان صاحب المحصول
جعل النظر على قسمين قسم يكون بالدليل اللفظي كقوله هذا بيان لكم وقسم
بالدليل العقلي كما ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان والمص
جعل الدليل اللفظي مقابلا للضرورة والنظر ولعله نظر الى ان الضرورة
والنظر يكون بالنظر الى حال نفسه فتامل ثم ان الظاهر من كلام المص
والمحصول ان الضرورة والنظر انما يكون في جانب الفعل ولم يتعرض
لجانب الترك بناء على انه لا يعلم الا بالنظر او يعلم بالمقايسة ومن قال
ان الفعل يطول فلا يقع بيانا فقد اخطا قال انما قال باطلا لان القول قد يكون
اطول فانه في مثل الحج لو قيل مراد كثيره الا ان لا يقدر ان يحفظه كلا
ما اذا راى الفعل وايضا ان اراد ان الفعل يطول كليا فلا نم وان اراد
في الجملة فكذا القول فان حصل الطول في الجملة في الفعل بسبب التركيب البيان
به فكذا يلزم القول فيه مايب البيان لا ينحصر في الفعل والقول كما مر ان
الانسان لا يحتاج ابتداء وايضا الفاعل يفعل فعله فعله لوجه الله والمتعلم ياخذ
منه والمخالف لعله يقول بلزوم الطول لانه لابد من اللفظ ايضا البحث الثاني
الفعل والقول ان اجتمعا كالامر بطواف واحد وطاف واحدا فالاول بيان

ماكد وان تنافيا كما لو طاف طوافين وامر بواحد في المحصول القول و
الفعل اذا وردا اما ان يكون متنافيين او متساويين فان كانا متساويين
وعلم تقدم احدهما على الآخر فالاول بيان والثاني تاكيد لان الاول بيان
والثاني تاكيد لان الاول بيان والثاني تاكيد لان الاول قد حصل البيان
به وان كانا متنافيين كقوله عليه السلام من قرن الحج الى العمرة فليطف
لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلام انه قرن وطاف طوافين لهما وسعى
سعيين فالقول هو المقدم بيانا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل قال ابو الحسين المقدم
بيان سواء كان المقدم فعلا او قولا وقيل البيان القول اعم من ان يكون
معه ما او مؤخرا لانه بيان بذاته بخلاف الفعل فانه يحتاج الى القرآن
شيء من الضرورة او نظايرها ولانه جمع من الدليلين او يعتبر في القول بانه بيان
للفعل الذي هو من خصائصه كما اشار اليه المص بقوله او الفعل يحتمل ان يكون
من خصائصه فيكون القول بيانا والفعل ايضا لا بد منه فيكون القول بيانا والفعل
ايضا لا بد منه فيكون الدليلان بحالهما قال في النهاية ان هذا ليس بجيد
فان الغرض كون كلهما صالحا للبيان فاذا فرضنا تقدم الفعل وقع بيانا لانه
خطاب بعد مجمل وقع التقدير ولا معنى للبيان الا هذا البحث الثالث البيان
قويا ودون المبين في القوة والضعف بان يكون مظنونا او معلوما هذا اذا
اعتبر المساواة في نوع الظن والعلم ويمكن اعتبار المساواة في درجة العلم والظن
وقد لا يساوي لان البيان قد يكون معلوما والمبين مظنونا كما اذا كان القرآن
بخصص السنة وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون كتخصيص الكتاب بخبر الاحاد
ولا فرق بين الواجب وغيره من باقي الاحكام الخمسة في وجوب بيانها لئلا
يلزم التكليف بما لا يطاق بل هذا دفع لما توهم البعض بان البيان الواجب واجب

دون بيان المندوب والوجه ان المبلغ اذا اراد عمل المكلف بامر او نهى
يجب عليه بعد ذكر المجمل بيانه والا يلزم التكليف بشى لا يعلم وهو باطل
البحث الرابع لا جماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة احتجت
الشيعه والمعتزله القايلين بعدم جواز تكليف ما لا يطاق بانه لا يجوز
تاخير البيان عن وقت الحاجه الا عند من يجوز التكليف بالمحال ومنع ابو الحسين
من تاخيره الى وقت الحاجة فى كل خطاب له ظاهر يراد منه غيره
مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعلق النكرة واكتفى بالاجمال وجوزه فى
المتواطئة والمشتركة وجوز الاشاعرة التاخير فى الجميع الى وقت الحاجة
احتجت الشيعه والمعتزله القايلين بعدم جواز تكليف ما لا يطاق بانه
لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجه الا عند من يجوز التكليف بالمحال ومنع
ابو الحسين من تاخيره الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع فى الجميع الا النسخ اعلم
ان فى تاخير البيان الى وقت الحاجه اربعة اقوال وتفصيل القول فيه مسبوق
ببيان مقدمة وهى ان الخطاب المفتقر الى البيان ضربان احدهما ما له ظاهر
وقد استعمل فى خلافه وهو قد يقع على اقسام احدها بيان التخصيص فان
العام له ظاهر فاذا اريد به الخاص كان مستعملا فى خلاف ظاهره وثانيها
بيان الاسماء الشرعيه التى هى مجاز لغوى فانها ظاهرة فيما وضع ارباب
اللغة فاذا استعمل فى المعانى الشرعيه كان مستعملا فى خلاف ظاهر الحقايق
اللغوية وثالثها تاخير بيان الاسماء الشرعيه التى هى مجاز لغوى فانها ظاهرة
فيما وضع ارباب اللغة فاذا استعمل فى المعانى الشرعيه كان مستعملا فى خلاف
ظاهر الحقايق اللغوية وثالثها تاخير بيان اسم النكرة اذا اريد به معينا الضرب
الثانى ما لا ظاهر له كالاسماء المشتركة والمتواطئة فانها ليست بظاهرة فى معنى

ولا فى فرد معين واذا عرفت تلك المقدمة فابو الحسين البصرى يكتفى بالبيان
الاجمالى فى الضرب الاول بان يقال حال الخطاب وهو العام المراد به الخاص
وان هذا الحكم سينسخ ومنع من تاخير البيان الاجمالى عن وقت الخطاب وجوز
تاخير التفصيل عنه واما الذى لا ظاهر له جوز فيه تاخير البيان الى وقت
الحاجة مطلقا الثانى اكثر الاشاعرة والحنفيه جوزوا تاخير البيان الى وقت
الحاجة فى جميع ما تقدم الثالث لابى اسحق المروزى وابى بكر الصيرفى
وبعض الحنفيه والظاهرية انه لا يجوز مطلقا والرابع قول المعتزله
انه لا يجوز التاخير الا فى النسخ فانه يجوز تاخير النسخ واحتج ابو الحسين
البصرى على الاكتفاء بالبيان الاجمالى فيما له ظاهر اريد خلافه والمنع
من تاخير البيان عن وقت الخطاب بان المقصود بالخطاب الافهام
واذا كان مراده من اللفظ غير ظاهره وهو مما لا سبيل له الى العدم
الدلايل الداله عليه كان الخطاب اغراء بالجهل وهو لا يليق بالحكيم
فاطلاق اللفظ عدم ارادة ظاهره قبيح لا يقع من الله فلا مانع وجود
البيان الاجمالى ينفى الاغراء احتجت الاشاعره بقوله تعالى فاذا قرأناه
فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وبانه امر بذبح بقرة معينة بقوله انها
بقرة ولم يبينها وقت الخطاب والا لما سألوا وبقول ابن الزبعرى
لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى
لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكه والمسيح فيلزم ان يكونوا حصب جهنم
ولا ريب فى بطلانه وبانه يجوز تخصيص النسخ قبل الفعل اجماعا وذلك
يقتضى الشك فى المراد وبالخطاب مع عدم البيان خلاصه الاحتجاج
على وقوع تاخير البيان الى وقت الحاجه ان الله تعالى وعد بيان القرآن

بكلمة ثم وهو يقتضى تاخير البيان وايضا امر الله تعالى اولا بذبح بقرة
ثم بين البقرة بعد ما سأله من المكلفين فاخر البيان عن وقت الخطاب و
ايضا عبد الله بن الزبعرى لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون الاية
اورد الى صحبتى مع النبى صلى الله عليه واله فقال النبى قد عبدت
الملائكه والمسيح فيكون حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الى ان نزلت
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وايضا الميت
داخل فى الخطاب مع انه يموت وقت الفعل وهو ليس مراد الله والا
يلزم التكليف بالمحال واحد يحتمل ذلك عندنا وعند الله الميت غير
داخل فيلزم تاخير البيان والجواب عن الاول اعنى احتجاج ابى الحسين
انما يلزم الاغراء لو لم يعتبر فى العقل يجوز التخصيص كما فى المتشابه
فانه لا يعلم تاويله الا الله على تقدير الوقف وفيه بحث ظاهر اذ المتشابه
لا يظهر خلاف المقصود منه بخلاف الخطاب الذى ظاهره دال على شى
والمكلف يقع من سماعه فى ظن غلط فانه لا يليق من الحكيم وفيه ان
الخطابات العامه التى يسمعها من يموت وقت الفعل يحسبها تكليفا
عليه مع انه ظن فاسد وعن الثانى بانه يقتضى تاخير البيان عن وقت
الحاجه وهو خلاف الاجماع فان كلمة ثم يقتضى ذلك حيث قال
الله تعالى فاتبع قرآنه واتباع القرآن اتباع الحكم ثم قال الله تعالى
ثم ان علينا بيانه فيلزم ان يكون اتباع القرآن قبل البيان متاخر
البيان عن وقت الحاجه فلا بد من تاويل قوله تعالى بان المراد اتباع
احكامه على وجه الاجمال ان قلت وقت القراءة وقت الخطاب
فيلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب كما يقتضيه ثم قلت وقت الخطاب

وقت فهم الخطاب لا وقت قراءته وعلى هذا يلزم ان يكون الخطاب
المجمل خطابا اذ لا يعلم معناه فلا يصح على هذا ما فى الشرح العضدى من
ان الخطاب هو الذى يعلم معناه وكذا الثالثه من حكاية ذبح البقرة
فانه يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجه والجواب عن استدلالهم
ان البقرة لم يكن تلك المعينة لكن لما بالغوا وتعللوا الى وجه التخصيص
الله عليهم بزيادة الاوصاف النادرة حتى ضاق عليهم الامر ولهذا قال
ابن عباس لو ذبحوا اى بقرة كانت لاجزأت لكنهم شددوا على
انفسهم فشدد الله عليهم وبدليل قوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه يدل
على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا ولجاجا
وعن الرابع ان عبد الله بن الزبعرى جهل معنى كلمة حيث انها شايعة
فى غير العقلاء كما اشار المص بقوله انه اى سؤال ابن الزبعرى فقال
صلى الله عليه واله ما اجهلك بلغة قومك الم يعلم ان ما لا يعقل ومع يقال
من قوله تعالى وما بناها مجاز وقوله تعالى ان الذين سبقت له الاية
زيادة التوضيح لا بيان لعدم الاشتباه بخروج الملائكه والمسيح على نبينا
وعليه السلام فى الشرح العضدى هذا خبر وانما النزاع فى التكاليف
التى يحتاج الى [illegible] للعمل بها ولذا عقدنا المسئلة فى التاخير
الى وقت الحاجه اقوى لما كان المحدود مشتركا او ردوا الاية المذكورة
وايضا لا نم ان قوله تعالى ما تعبدون عام فلا يلزم دخول الملائكه وعيسى
عليهم السلام وعن الخامس ان التكليف المشروط بالسلامة فالميت
وان كان داخلا فى العموم لكن يخرج بالشرط وهو انى الاشتراط ثابت
عند كل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف قبل الموت بشرط

وحمله الاية على ما يحتاج الى البيان
جهل من السايل فان كلمة ما لا يتناول
العقلا كما اشار المص بقوله انه يجب
الغايب ولا يرد قوله تعالى والسماء
وما بناها لحقيقة ولهذا اشتغل النبى صلى الله
عليه واله بالرد على ابن الزبعرى فقال جهل

السلامة فاحتمال موت زيد انما يدل على عدم علمه بانه مكلف قبل الفعل يقينا
ويجوز ظنا فهو ممكن وايضا لا يلزم العلم بخصوص زيد بانه مكلف بل يكفينا
انه مكلف بشرط السلامة اعلم ان المص اختار في النهاية في هذه المسئلة
مذهب ابي الحسين البصري وههنا بطل ادلة الطرفين فلعله يرى التوقف
او يجوز تاخير البيان مطلقا لفائدة توطين المكلف نفسه كما منه يجوز
السيد المرتضى تاخير التبليغ الى وقت الحاجة وقال وتمام تحقيقه ان
في البيان قد يكون تقديم الاعلام على حضور وقت العمل مصلحة وقد يكون ترك
التقديم مصلحة وقد يجوز الامران فلا يكون التقديم واجبا واحتجوا بقوله
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فان لم تفعل فما بلغت رسالته والامر
للفور والجواب لنا منعا ان الامر ليس للفور ولئن سلمنا ان الامر فيما ليس
دليل الخلاف للفور فاقول هذا الحكم مخصوص بتبليغ الامامة كما هو رواية
الامامية فلا يستهض دليلا على العموم وقد يقال ان التبليغ مخصوص بلفظ
القران لان كل الاحكام والا لما نقلنا من الاصول اشار المص مجملا بقوله لا لكل
اقتضاء المصلحة ولك الخاطر فلا يكتب تقدم التاخير التبليغ عن وقت الحاجة
والامر بالتبليغ في قوله تعالى بلغ ما انزل اليك لا يقتضي الفور كما مر ولا
العموم اي عموم جميع الاحكام لانصراف المنزل المخصوص في قوله تعالى ما انزل الى
القران بالان قد نقلنا ان ما انزل هو امامة امير المؤمنين عند الامامية والقرينة
قراءة ابن مسعود بلغ ما انزل اليك من ولاية علي ابن ابي طالب ويجب يجوز ان يسمع
الله المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون مكلفا بطلب الخاص فان وجده
عمل به والظاهر العام وابي هاشم والفقهاء وقال الجبائي وابو الهذيل لا يجوز
ذلك في العام المخصوص بدليل السمع اجوز ذلك في العام المخصص بدليل السمع وجوز ذلك

في العام المخصوص بدليل العقل وان لم يعلم السامع ان في العقل ما يدل على تخصيصه
والمص اختار المذهب الاول لوجهين لانهم سمعوا اقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم وذلك مما يوجب قتل المجوس ايضا اي لان
الصحابة سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا اسنوا بهم سنة اهل الكتاب
الا بعد حين فانه علم بعد حين انه يعمل مع المجوس ايضا اي لان
الصحابة سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا عمل اهل الكتاب من اليهود و
النصارى في الجزية والنقل في الشرح العضدي لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه
ان فاطمة عليها السلام لما سمعت قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وهو عام
ولم تسمع مخصصه وهو قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث فما
تركناه صدقة الا بعد حين وهو حال منازعة ابي بكر معها في منع تصرف فدك
هذا كلام واقول وكذا امير المؤمنين علي ابن ابي طالب حيث رضي
بطلبها فدك ولكن المشهور ان فاطمة عليها السلام كانت تدعي
النحلة ولهذا اشهد امير المؤمنين عليه السلام وام ايمن والحسنان صلوات
الله عليهم ويجوز اسماع العام المخصوص بالسمع احتج ابو الهذيل وابو علي
على مذهبهما بان فيه اغراء بالجهل ومنعا من العمل بالعموم الا بعد البحث
عن المخصص في اقطار الارض لان احتمال المخصوص قائم فلا يمكن العمل
بالعام الا بعد طواف العلماء في كل بلد والجواب الاغراء مع
ظن التخصيص وعدم التعيين بالعدم اقول ظن التخصيص عن حاصل او لم يسمع
الخاص ولو جوزنا ظن التخصيص مع عدم سماع الخاص يلزم ظن تخصيص
كل عام فظن الاستغراق كاف في الاحتجاج فلا يحتاج طواف العلماء
في اقطار الارض واقول هذا ينافي ظن التخصيص فان ظن التخصيص مع ظن

بالفعل وان اشتغل النظر الى كل ما يجوز في العام
المخصوص بالعقل ان التخصيص يحصل بعد وقوع الى الايمان
المخصوص بالسمع
بعد ذلك في العام المخصوص بالسمع

الاستغراق متنافيان الا ان يقال ظن بالتخصيص باعتبار ان العام
يجري فيه التخصيص مظنون وهذا لا ينافي ظن الاستغراق في مفهوم
اللفظ وكاف في العمل بالعام ان ظن الاستغراق كاف في العمل بالعام
وان لم يكن الظن مطابقا اقول هذا يقتضي ان لا يكون المكلف عالما
لا يطابق بالمراد فيكون اعلام العام بدون اعلام الخاص من قبيل تاخير
البيان عن وقت الحاجة اذا الخاص الذي لم يسمع به لا شك انه بيان
ان لا يقال لما كان المكلف ان يعمل العام ايضا فلا يكون له حاجة الى
بيان الخاص فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص
اجماعا الا ان الظن المعتبر انما يحصل بعد التفحص اذ ح يحصل ظن عدم المخصص
فيحصل الظن بانتفاء التخصيص فيجب العمل بالظن وان كان الظن
يحصل لاصالة العدم البحث الخامس كل ما يريد الله افهامه بالخطاب
وجب بيانه له اذ لو لم يبين لم يعلم وما لم يعلم لا يقدر ان يعمل به كما اشار
اشار الله بقوله اما ان يعمل به كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها
او لا لذلك اي لا لان يعمل به كالعالم المكلف معرفة احكام الحيض
وشبهه كالنفاس والاستحاضة والارضاع فان العالم بها ليس مكلفا
بفعلها ومن لا يريد الله تعالى افهامه لا يجب عليه بيانه اذ لا
غرض بمعرفة البيان والمبين ح ثم قديرا ومنه العمل كالعامي فانه مراد منه
التكليف بما يفتيه المفتي وهو العلم بوجوب العمل ولا فائدة في اسماع الدليل
له الفصل الثالث في الظاهر والمأول فقد مضى في اول الكتاب تعريفهما
من ان الراجح من مفهوم اللفظ يسمى ظاهرا او المرجوح مأولا ومن التأويل بعدوقر
التأويل قد يكون قريبا فيترجح بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج الى الاقوى وقد يكون

متعذرا فيرد فمن البعيد تأويل الحنفية قوله عليه السلام لابي غيلان وقد اسلم على عشرة
نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن باتداء النكاح اي انكح اليوم اربعا و
فارق سائرهن من العشرة وامساك المتقدمات اي امسك الاربع اللاتي نكحت
قبل الست ولهذا يقولون بتجديد النكاح اي انكح اليوم اربعا وفارق سائرهن
من العشرة وامساك المتقدمات اي امسك الاربع اللاتي نكحت قبل ان معا
وعند غير الحنفية يختار اربعا من غير نكاح ومن غير ملاحظة التقدم والتاخر
في نكاح الى ما عليه ووجه بعد قول الحنفية ان ابي غيلان كان جديد الاسلام
لا يعرف شيئا من الاحكام حتى يخاطب بهذا بعيد خطاب مثله بمثله
مع انه لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار
المزوجين ولو كان النقل لتوفر الدواعي اي قرب عهد ابي غيلان
بالاسلام المقتضي لعدم علمه بالاحكام كما فصلنا وابعد منه من التأويل
المذكور تأويل قوله عليه السلام لفيروز الديلمي عند اسلامه على
الاختين امسك ايتهما شئت فدل على ان الترتيب غير معتبر فانه
اتفقي التخيير من غير تفصيل ان نكاح الثانية باطل دون الاول
ومنه اي من التأويل الذي هو ابعد تأويل قوله تعالى اطعام ستين
باضمار طعام اي اطعام طعام ستين لو كان لحقي واحد ولا
يحتاج ح اي عدد الستين ولو كان دفع الى واحد في ستين المتعادي
في دفع الحاجة من ستين مسكينا في يوم واحد او مسكين واحد في ستين
يوما لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين شخصا كحاجة شخص في ستين
يوما ووجه بعده انه جعل المعدوم وهو طعام ستين موجودا الحسب الارادة
واطعام ستين وهو الموجود بحسب اللفظ معدوما بحسب الارادة مع امكان

وتاويله اذ الافوى ما كان زمنا بعيد اسلام وعدم
او عقيبه ما قرب عهده بالاسلام
نقل التجديد ونقل الست

ان يكون المذكور هو المراد لامكان قصد فضل الجماعة وحصول استجابة الدعوة
اي يمكن ان يقصد اطعام ستين مسكينا لادراك فضل الجماعة وبركتهم
وقطع قلوبهم وهمهم على الدعاء للمحسن ولعل فيهم مستجاب الدعوة
بخلاف واحد وليس بعد حمل اية الزكوة على بيان المصرف هذا
دفع سوال عسى يتوجه ههنا وهو ان اية الزكوة يدل على اصناف
المستحق سبعة فلو اعطي الزكوة لغنم واحد يلزم حمل المجموع بحسب
اللفظ متعددا على حسب الارادة وحمل المعدوم بحسب اللفظ موجودا
بعد قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها
رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما اتاهم الله
ورسوله وقالوا حسبنا الله سيوتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله
راغبون للرد على لمزهم في المعطين ورضاهم ان اخذوا او سخطهم
ان منعوا الجزيرة ان بعض العلماء قد صرف هذه الآية على المصرف
من التاويل البعيد وهو مذهب الامامية ومالك في حنفية واحد
والغزالي فانهم جعلوا للمصرف مثل في وجه ان اللام والواو للتشريك
فيكون لبيان الاستحقاق بل لبيان المصرف لان سياق الاية يقتضي
ذلك فليس ببعيد لان سياق الاية لا يقتضي بيان المصرف لئلا يتوهم
في المعطين انهم مختارون في الاعطاء والمنع فيندفع اللمز فدل على
ان ذلك هو المراد وفي الشرح العضدي ان دفع اللمز يحصل ببيان الاستحقاق
فلا يصلح صارفا في الظاهر الذي يقتضيه واو العطف ولام الملك اقول
في تفسير البيضاوي في تفسير قوله انما الصدقات للفقراء الاية ثم بين مصارف
الصدقات تصويبا وحسما لاطماعهم اي الرسول وظاهر الآية يقتضي تخصيص استحقاق الزكوة

بل ارادة واو العطف الصرف بين في الاية لا الملك بل في الشرح والا ارادة معا المصرف لا الاستحقاق والواو والعطف في كون ان للصدقات الام لام الملك والاشتراك

بالاصناف الثمانية ووجوب الصرف الى كل صنف وجد منهم ومراعاة
التسوية بينهم قضية للاشتراك واليه ذهب الشافعي وعن عمر وحذيفة وابن
عباس وغيرهم من الصحابة والتابعين جواز صرفها الى صنف واحد
وبه قال ابو حنيفة ومالك واحمد واختاره بعض اصحابنا وبه كان يفتي
شيخي والدي على ان الاية بيان ان الصدقة لا تخرج منهم لا ايجاب
قسمها عليهم واقول واو العطف لا يقتضي التشريك الذي ذهب اليه
الشافعي كما يبني في معنا واو العطف نعم دعوى البناء وعيره يسلم لكن
الاية السابقة يشعر بان الكلام ليس الا ان دفع عنهم النبي صلى الله
عليه واله لا يصرف الزكوة في مصرفها يدفع الله ذلك بقوله انما الصدقات
والامدي حمل على بيان المصرف والملك جميعا والامامية منعوا النقل
اي عباس عن امير المومنين على صلوات الله عليه على ان كونه خلاف الظاهر
لا ينافي ما نحن فيه فاما لا نزاع في انه ليس بتاويل بعيد واللام للاختصاص
وهو للاعم ولو حمل للملك ايضا لا ينافي ارادة المصرف لان الصدقات
ملك الفقراء على التوزيع وايضا نهم من القاموس ان لام الاستحقاق
وغير الملك وهو مناسب في هذا المقام على ان نظام الاية لا يقتضي اشتراك
الثمانية في التمليك لان في الرقاب ليس ما يقتضي الملك بل نظام المشترك
يدل على انه كان مقصودا والكلام دفع اللمز وهو يحصل بالثلث بيان المصرف
وما لو حمل بيان الاستحقاق فيكون الاول اول المقصود اساوي في لا افعال
وفيه مباحث حسن الاول ذهب الامامية الى امتناع صدور الذنب على الائمة
والانبياء صلى الله عليهم سواء كان الذنب صغيرا اي الذي ما وقع وعيد الله عليه
بالنص ولا فرق بين العمد والنسيان والسهو من خمس عشرة سنة وبعدها لا قبل النبوة

او كبيرا وهو ما وعد عليه بالنص

ولا بعدها اي قبل البعثة وبعد البعثة وكذا الائمة والا لوجب اتباعهم
لعموم الامر بالاتباع مع الجهل بكونه معصية اي اتباع الائمة للانبياء والائمة
عليهم السلام الا ما استثني من خصايصهم وفيه ان الامر يقتضي
اتباعهم فيما جاءوا امر الله تعالى بعد النبوة ولا يلزم لنا اتباع النبي
صلى الله عليه واله فيما فعل قبل النبوة والا ارتفع الامان عن اخباره
فانه اذا كان تابعا للشيطان لا يكون معتمدا وامينا للرحمن ويمتنع فائدة
البعثة اذ فايدة البعثة خلاص الامة من متابعة الشيطان فاذا كان
هو من حزب الشيطان فكيف ينجي غيره فلا بد للطلب عن طيب لعدم الانقياد
اي الانقياد والقلوب والرغبة اي لا عنهم مع العلم بسقوط محلهم لو اطاعوا
الشيطان وعصوا الله وهو اي سقوط محلهم نقض الغرض من البعثة لان الغرض
لان الغرض من البعثة من انقياد القلوب ينتظم امر التكليف ويتمم احكام
النبوة وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الله اهمل الشيطان واعطاه
النظرة سيما للبعثة واستحقاقا للسخط ونصب الانبياء والاوصياء
عليهم السلام ليحفظوا الخلق عن شر عدوه ويهدونهم الى الصراط السوي
وانه تعالى قادر على ان يخلق خلقا لم يكونوا او لا يكونوا من حزب العدو
ليحصل خلقه عن عداوة فلو خلق خلقا يكون من حزب العدو لم يكن للاتباع
ولو قدر على ذلك احاد الناس لم يفعله وهو ظاهر واتفق العقلاء على امتناع
على وقوع الكفر منهم الا الفضيلة من الخوارج حيث جوزوا الذنب على الانبياء
عليهم السلام بل قالوا بوقوع ذنوب كثيرة منهم وكل ذنب عندهم كفر
فيكون الانبياء عليهم السلام كفارا وهذا قريب الى ما شاع من المثل
السائر ان الكافر يحسب من مثله وجوز بعض الجمهور اي بعض الاشاعرة صدور

الكل جو

الخطاء في الاعتقاد الذي لا يوجب كفرا والمراد بالاعتقاد اعتقاد
مطلق الحكم لا المسايل الامامية ليصح قوله كالحكم بعدم بقاء الاعراض
فانه ليس مما يلزم من انكاره كفر واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا
اي فقد اجمع الجمهور على عصمتهم منه في المواقف وشرحه اجمع
اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما
دل المعجز القاطع على صدقهم منه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من
الله الى الخلايق اذ لو جاز عليهم الافتراء في ذلك عقلا لادى
الى ابطال المعجزة وهو ممتنع وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر
على سبيل السهو والنسيان خلاف منعه ابو اسحق الاسفرايني
وكثير من الاشاعرة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام
فلو جاز التخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه
القاضي ابو بكر بالسهو والنسيان واما ساير الذنوب فهو اما
كفر او كبيرة او صغيرة فاجتمعت الامة على عصمتهم في الكفر قبل النبوة
غير الازارقة من الخوارج واما غير الكفر فاما صغاير او كباير وكل
منهما اما عمدا او سهوا اما الكباير عمدا فمنعها الجمهور من المحققين
ولم يخالف فيه الا الحشوية والمعتزلة عن صدور الكباير عمدا مطلقا
واما صدورها سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغاير الخسيسة كسرقة لقمة
او حبة هذا بعد الوحي اما قبل الوحي فجوز الاكثرون صدور الصغاير
سهوا الكبيرة ومنع المعتزلة عن الكبيرة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم الكبيرة
ولا الصغيرة لا قبل النبوة ولا بعدها لا عمدا ولا سهوا وما يتعلق بالفتوى
كذلك اي الانبياء معصومون فيه الا الخطاء سهوا فقد جوزه بعضهم كالقاضية

وجمع من الحنفية فانهم يقولون باجتهاد النبي وخطائه فيه وقالوا انه ايضا
عمدا كالسيحي بتقبيله وهذا الاستثناء متعلق بالجلتين ومتعلق بالثاني
وعلى الثاني يلزم ان يكون الانبيا وفيما يتعلق بالتبليغ معصومون
فيه وعلى الاول يلزم خلاف القاعدة التي قررها المص من تفصيل
الى الحسن في الاستثناء في الجمل المتعدده والحشويه جوزوا الكباير
عليهم عمدا وانه وقع قبل النبوة والقاضي ابو بكر جوزه عقلا
ومنعه سمعا في شرح المواقف قال القاضي ومحققون الاشاعره
ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبه عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه
فامتناع الكباير منهم مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين
في ذلك والجبائي منع الصغيره والكبيره الا على سبيل التاويل
في شرح المواقف الجبائي ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة
بطريق السهو والخطاء في التاويل وهذا التجويز انما هو فيما ليس
من الصغاير الخسيه كسرقة لقمة او حبه وبعضهم منع من العمد والتاويل
وجوزوا السهو الا انهم بعوته يعقولهم مطالبون بالتحفظ من ذلك
السهو دون اممهم لان معرفتهم اقوى ونفوسهم اصفى واقدر وكلما
كان العلم اقوى والنفس اصفى يكون على المعصيه ابعد الا ترى ما
نرى العار والمضره قرينه منه لا يفعل منه ويحترز عنه وهو ان يكون
العصمة هو العلم الكامل مع النفس القويه واكثر المعتزله منعوا من الكبيره
وجوزوا الصغيره سهوا وخطا والفرق بين السهو والخطاء ان السهو
هو ان يكون في عزم الفاعل فعل فتركه وفعل شيئا آخر من غير تعمد
او ترك فعل والخطاء هو ان يكون الفعل الذي فعله يستلزم فعلا

اخر لم يكن في عزمه ان يفعله عمدا او ما وبلا التاويل باعتبار حمل الخطاب
على ما يسمل الصغيره فيفعل الا المنفي كسرقة لقمة وحبه والاستثناء
عائد الى الجميع كما هو الحق هذا ذكرنا من تنزيه الانبياء والاوصياء
الذين هم اصفياء الله وامنائه وخيرة خلقه في ارضه وسمائه
اولى لئلا يحتاج لبحار صدق الشيطان امينا ولا جاهل لعلم
صديقه من عدده البحث الثاني الحق عندي ان فعله عليه السلم
اذا لم يظهر منه قصد القربه لم يدل على حكم في حقنا لاحتمال الاباحة
في المحصول اختلفوا في ان فعل الرسول صلى الله عليه واله انه اذا فعل
فعلا بمجرده هل يدل على حقنا ام لا على اربعه اقوال احدها انه
للوجوب وهو قول ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن
خيران وثانيها انه للندب ونسب ذلك الى الشافعي وثالثها انه
للاباحة وهو قول مالك ورابعها التوقف في الكل وهو قول
الصيرفي وقول اكثر المعتزله لنا اما ان جوزنا الذنب عليه جوزنا
في ذلك الفعل ان يكون ذنبا له فح لا يجوز لنا فعله وان لم يجوز
الذنب عليه جوزنا كونه مباحا ومندوبا ومكروها وبتقدير ان يكون
واجبا جوزنا ان يكون من خواصه وان لا يكون ومع احتمال هذه
الاقسام امتنع الحكم بواحد منها واحتج القايلون بالوجوب بالقران
والاجماع والمعقول اما القران فسيع ايات سيذكرها المص اما الا جماع
فلان الصحابه باجمعهم اختلفوا في الغسل بالتقاء الختانين فرجعوا
الى عائشة فقالت فعلته انا ورسول الله واغتسلنا فرجعوا
الى ذلك واجماعهم الى الرجوع حجة اقول فيه بحث اما اولا فلان

جاع

اجماع الصحابه اذا لم يسبق التابعون ليس بحجة وايضا الشيعة
لا يقولون بحمل امير المؤمنين في مسئلة رجع الى غيره وكيف لا وكل
منهم عليهم السلام الموالف والمخالف انهم عالمون بجميع المسايل
الفقهيه وايضا معتقدا من الشيعة انهم يعلمون جميع ما يعلم الله الا الخمسة
واما ثانيا فلانه ظاهر ان الكلام في فعل يحتمل الاباحة وهذا الفعل
منه صلى الله عليه واله لاشك انه ظاهر في العبادة فلا يحتمل الحكم
الاباحة لان العبادة اما واجب او مندوب ولانهم واصلوا الصيام
لا واصل وخلعوا نعالهم في الصلوة لما خلع واقول الصوم والصلوة
فعلان لا يحتملان الاباحة لان الطاعة لا يكون مباحا وايضا المقيد
في الصلوة لا يصح الاستدلال بفعلهم فان فعلهم ليس بحجة وايضا يحتمل
الاستحباب فلا يدل على الوجوب وايضا لما احتمل الوجوب فعلوا
فعلهم للخروج عن العهدة يقينا الا انهم حكموا بالوجوب واما المعقول
فلوجهين الاول الاحتياط يقتضي حمل الشيء على اعظم مراتبه واعظم
مراتب فعل الرسول الوجوب عليه وعلى امته صلى الله عليه واله فوجب
حمله عليه الثاني ان الاحتياط يقتضي دفع ضرر الخوف في وجوب
تعظيم الرسول صلى الله عليه واله والجاب الاتيان بمثل فعله تعظيم
بدليل العرف واشار المص الى دليل الموجبين بقوله احتج الموجبون
ان القايلين بالوجوب بالنقل والعقل لا اجاب المص من احتجاج
الموجبين بحيث يعلم منه جواب عن الموجبين لهذا المص مارب بايته لاكم
كما ذكره صاحب المحصول الايه الاولى قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره والامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفه فعله يقتضي

وجوب موافقة فعله الايه الثانية لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وهذا وعيد على
ترك التاسي الا ان يفعل الانسان مثل فعله الايه الثالثة قوله تعالى
فاتبعوه وظاهر الامر للوجوب والمتابعه هو الاتيان بمثل فعله
الايه الرابعه قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله دل
الايه على ان محبة الله يستلزم المتابعه ولازم الواجب كذا
في المحصول فاقول ان اريد باللازم مصطلح اهل العربيه
لا نسلم ان لازم الواجب واجب وان اريد امتناع الانفكاك
فاللزوم باعتبار طبيعه المتابعه مسلم واما في جميع الافراد كما هو مقتضى
دليل المستدل فلا ان قلت لا نسلم ان الاتباع لازم للمحب بل الامر
بالاتباع كما هو مقتضى الايه قلت يحبب الوزع ان كنت مسلما فصل
وهم معناه ان الاسلام يستلزم الصوم والصلوة فيدبر فان محبة
الله تقتضي محبة الرسول تقتضي متابعته في كل الوجوه الفعل مع ان
الفعل ليس بواجب ويمكن الاستدلال بان الامر ظاهر في الوجوب
وان كان نسبة الاتباع اليه صلى الله عليه واله تقتضي في الجمله
الذي الايه الخامسه وما اتاكم الرسول فخذوه فاذا فعل فعلا
فيجب الفعل موجب علينا ان ناخذه اقول يجري هنا في المندوب
الايه السادسه اطيعوا الله واطيعوا الرسول دلت الايه بظاهرها
على وجوب اطاعة الرسول في قوله وفعله فيكون متابعة فعله واجبا
اقول اطاعة الله باجتناب الاوامر والنواهي لا باعتبار الافعال
فكذا اطاعة الرسول عليه واولي الامر وكيف لا وهذا كلام المحصول وهو

وهو لايقول باطاعة اولى الامر فى الفعل واحد لاتقول باطاعته
فى الفعل والاية السابعة قوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج من الله تعالى انه انما زوجها ليكون حكم
الامة مثل حكمه لانه احوط لانه اشارة الى الدليل العقلى الذى
مر والجواب من الاستدلال بالاية الاول ان الامر حقيقة فى القول
اقول قد مر فى تحقيق حقيقة لفظ الامر ما يدل على ان اطلاق الامر
على الفعل حقيقة الا ان الاشتراك يكفى للمجيب ولكن لايكون فى جوابا
الا على تقدير ان يحمل التسليم على المعنوى سلمنا الاشتراك المعنوى
لكن لايدل على الفعل خصوصا فلم يصح الاستدلال بالاية ايضا
واما على الاشتراك على المعنوى لان المشترك اللفظى يدل على المراد
بخصوصه لكن لايتعين المراد الا ان يراد بالدلالة على خصوص الفعل
باعتبار تعين المراد وتوضيحه انه لو حمل على الاشتراك اللفظى انه
لايدل على شىء من خصوص الفعل او القول فيلزم الحمل بالعموم
فيلزم المحذور وعلى هذا يتعين ان مراد المص الاشتراك اللفظى كما يتجه
قوله مع سبق ذكر الدعاء وهو قوله تعالى ولا تجعلوا دعاء الرسول
بينكم كدعاء بعضكم بعضا الاية فانه يتعين بعض المراد فان الدعاء
ظاهر فى القول خصوصا او احتمل قوله خصوصا الى قوله مع سبق الخ والاتباع
انما يتحقق مع علم وجه الفعل انه واجب او مندوب مثلا اذ اهتم
النبى صلى الله عليه واله ندبا وهام المكلف وجوبا لايكون متابعا
فلا يصح التمسك بالاية واقول ظاهر الاية الحذر عن المخالفة وانما
يامن المكلف عن المخالفة بعد العلم بوجه الفعل فانه اذا لم يعلم وجه

المشترك

الفعل

الفعل لايقدر ان يحذر عن المخالفة ويمكن ان يقال القدر المقدور
للمكلف ان يتحامى صورة والحذر عن فعل يعلم انه مخالف فيحصل الحاصل
بحسب الصورة فالاستدلال بوجوب الفعل مثلا وكذا الاتباع
اى كما ان الاسوة موقوفة على العلم بوجه الفعل فكذا الاتباع
يتوقف على العلم بوجه الفعل لايقال الاتباع يقتضى بظاهره اتباع
الشخص وهو ليس بمراد فالمراد متابعة القول او الفعل باضمار احدهما
او مجموعهما والاضمار خلاف الاصل لاستلزامه زيادة الاضمار فتعين احد الاولين
فلا يتعين المراد لانا نقول المراد الاعم ولا يتحقق زيادة الاضمار
لان المقدر ما صدر عنه صلى الله عليه واله وملخص الجواب ان الاتباع
المفهوم من قوله تعالى فاتبعونى فاتبعوه انما يتحققان بعد العلم بوجه الفعل
فلا يصح الاستدلال بهما على وجه الفعل والايلزم الدور ومنه يظهر سياق
اويقال المراد بالامر الاتباع فما علم وجهه فلا يتم الاستدلال المراد
بالاتيان فى قوله تعالى واما اتاكم الرسول القول فهو قرينة وما نهاكم
اذ النهى لايكون الا قولا فلا يكون فعله صلى الله عليه داخلا فى
هذا الخطاب فلا يصح الاستدلال اعترض المص فى النهاية بان
النهى كما يكون بالترك فيصح المقابلة بالفعل فى النهى ايضا لا منافاة بين
الامر بالامتثال فى الماتى به فعلا كان او قولا والانتهاء وان
انتهى بالقول هذا عبارة النهاية وملخصه ان الامر اذا حمل على الفعل
يصح مقابلته بالنهى الذى هو الترك لان الفعل والترك لان الفعل
والترك متقابلان وايضا يصح ان يقال بانه يصح ان يحمل الامر
على الاعم ويحمل النهى على القول والطاعة موافقة الامر اى الحكم

سواء كان امرا او نهيا ومجرد الفعل لايدل على الحكم اذ هو المتنازع
فيه ونفى الحرج فى قوله تعالى فى تزويج زينب التى كانت فى حبالة زيد
الذى سماه النبى صلى الله عليه واله ولدا انما دل على الاباحة اى اباحة
تزويج زوجة المتبنى المسمى فلا يدل على وجوب الاقتداء والى هذا
اشار المص بقوله لا على مطلوبهم هو وجوب التاسى واقول لو فهم
الوجوب لفهم من تزويج الله لا من فعل الرسول صلى الله عليه واله تامل
والاحتياط الخ وحاصل كلامه انا لانم تحقق الاحتياط فى الفعل المذكور
بالحمل على الوجوب علينا لجواز ان يكون حراما علينا بل الاحتياط
انما يصح الخ فى المحصول الاحتياط انما يصار اليه اذا خلا عن الضرر
قطعا وههنا ليس كذلك لاحتمال ان يكون ذلك الفعل حراما على الامة
واذا احتمل الامران لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا اقول الامر
بالمتابعة يدل على اقتفاء اثره مطلقا فاذا رايناه عليه السلام
فعلا يدل ظاهرا على جوازه من الامة اذ الاصل عدم الاختصاص
سيما اذا لم يظهر الاختصاص به والاصل عدم الحرمة فيتعين اما الندب او
الوجوب او الاباحة اذ الاصل عدم الكراهة فى افعال المعصومين
صلوات الله عليهم واللائق ان يحمل فعله صلى الله عليه واله فيما لم يعلم
حاله ولا يكون من جنس العادات كالاكل والنوم ان يكون للاجر فيه
الرجحان من الندب والوجوب بل نقول ان الاولى ان يحمل كله
ولو مثلا لدفع الضرر واحتماله فلا اقل يحمل على الاستحباب ويحصل
لنا بالاتباع الاجر وروى عن بعض الفقهاء انه جعل جميع اعماله منفعة
للاجر كالنوم بقدر الحاجة والاكل كذلك وكذا التكلم والسكوت وهذا هو

انا نعلم ... وجه الفعل ... على ...
واذا ... علينا ... او مندوبا ... الفعل ...

الظاهر

الظاهر من اطوارهم صلوات الله عليهم ونص بأصالة عدم الوجوب
فيما لايعلم وجوبه كما سيجى فى كلام المص فيظهر الاستحباب ويلحق
بذلك اى بما لايعلم وجهه ولايلزم الاقتداء فيه الافعال الطبيعية
كالقيام والقعود والاكل والنوم والحركة والسكون ونظايرها
فى اصلها لا فى كيفياتها فانه يجب او يستحب الاحتياط فى كيفيات
الافعال المذكورة وجه اللحوق ان الافعال الطبيعية لايلزم فيها الاحتياط
فى الاقتداء وكذا يلحق فى عدم الاقتداء بما لايعلم وجهه ما ثبت تخصيصه
عليه السلام كالوصال فى الصوم والزيادة على الاربع فى النكاح الدائم
اما ما وقع بيانا لمجمل الامر طريق العمل فانه يتبع فيه اجماعا فان فائدة
البيان الاتباع كقطع يد السارق والغسل من المرفق علم فى الشرع قطع
يد السارق من محل معين وغسل اليد الى المرفق وما عدا ذلك مما علمت
صفته ووجهه وجب التاسى به فان كان واجبا كنا متعبدين بايقاعه
واجبا وان كان ندبا تعبدنا بالندب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد
اباحته لقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله
واليوم الاخر والاسوة الاتيان بفعل الغير لانه فعله على وجهه وقوله
لمن كان يرجو الله تخويف على الترك اقول اذا كان الاسوة من الاتيان
فلنا من صورة الافعال الطبيعية اعتقاد الاباحة وكذا فى الخصايص
اعتقاد انه من الخصايص وكذا فى كل فعل يعتقد شيئا اقله الجواز فى
فالاسوة حاصلة فيه الاستدلال من استدلال بالاية اولا وكذا الاتباع
ونظايره من الاخذ وغيره وقوله لمن كان يرجو الله تخويف معناه
انه لايجوز ترك التاسى بخرج الوجوب كما استدلوا ولا غاية له اهم الخ

بعض الافعال كالطبيعيات والخصايص المستدل الاول عمه وهذا الفرق غير نافع لان كلام القايل المذكور ايضا كان فيما لايعلم بعينه كما صرح ان المص لم يذكر الحرمة في افعال صلى الله عليه واله اما الحرمة فلانه معصوم واما الكراهة فلما ذكرنا ان الاصل عدمه قال المص في النهاية والحق عندي ان ما ظهر منه بقصد القربة فهو للقدر المشترك بين الواجب والندب وهو مطلق الرجحان في حقه وحقنا وما لم يظهر منه فقصد القربة المشترك بينهما وبين الاباحة وهو رفع الحرج عن الفعل اما مع ظهور القربة فلانها لا ينفك عن احد قسمي الوجوب والندب المشترك بينهما مطلق الترجيح فلا دلالة للاعم على الاخص وكل واحد من القسمين مشكوك فيه وليس احدهما اولى من الآخر واذا لم يظهر قصد القربة فلانه لا ينفك عن احد العقود الثلاثة الوجوب والندب والاباحة والمشترك هو رفع الحرج ولا دلالة على الخصوصيات فالمتيقن هو المشترك وكل واحد من الخصوصيات مشكوك فيه في حقه عليه السلام واما في حقنا فلان النبي صلى الله عليه واله وان خص بامور لكنها بالنسبة الى الاحكام نادر وحمل المجهول على الاعم اولى من حمله على النادر فالمشاركة اظهر هذا عبارة النهاية واقول يمكن ان يدعى ان افعاله صلى الله عليه واله النزاع فيها اعم من الواجب والمندوب اكثر من المباح وحمله على الاكثر اولى وايضا قد مر ان الاباحة قصد في فعله والاجماع على الرجوع في الاحكام الى افعاله عليه السلام كقبلة الصايم كما روي عن ام سلمة انها سالته عليه السلام بعد ما سال الصحابة عنها في قبلة الصايم فقال لها لم لا تقول لهم اني اقبل وانا صايم والاجماع عطف على قوله لقوله تعالى اي لقوله والاجماع حيث وقع الاجماع

على وجوب متابعته عليه السلام فان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فسالوا عايشة فقالت فعلت انا ورسول الله صلى الله عليه واله فاغتسلنا ورجعوا الى ذلك فاجماعهم ان كان بفعله عليه السلام ايضا كما في المحصول ان عمر كان يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقبلك ما كنت اقبلك فعلم ان فعله صلى الله عليه تبع للامة قال المص في النهاية بمنع استناد الاجماع الى فعله عليه السلام بل الى قوله اذا التقا الختانان فقد وجب الغسل وسوال عمر لعايشة انما كان لانه ليعلم ان فعله عليه السلام هل كان موافقا لامره ام لا هذه عبارة النهاية انت تعلم ان بين القولين بعض المخالفة البحث الثالث يعلم الوجه اي وجه الفعل من الوجوب والندب والاباحة بالنص بان يقال هذا واجب او ياتي بصيغة الامر وكذا يعلم الندب بالتصريح وبقرينة يدل على ان الصيغة للندب وكذا الاباحة لو وقوعه امتثالا اما الوجوب فكما في اتم الصلوة او اصلي اسا لا على وجه يفهم من قراين الحال انه يعلم بالوجوب واما الندب فمثل كما سوى فانه كاسب على وجه يدل على رجحته الترك واما الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فانه يصير بعد الاحلال على وجه يدل على الاباحة يعلم ان هذا انما يصح اذا لم يعلم من الايات الوجوب والندب والاباحة فانه اذا علم من الايات لا يحتاج الى فعل الرسول عليه السلام او بيانا كما في الوضوء والسالي في المجهول لما عرفت ان التاسي يجب في الفعل المتاسى به في الوجه وجب معرفة الوجه الذي عليه يقع فعل الرسول عليه السلام وهو ثلاثة الاباحة والندب والوجوب اما الاباحة فتعرف

بطرق اربعة النص والامتثال والبيان والفعل الخالي عن البيان كما قال المص والاباحة بالفعل الخالي عن البيان اي عن بيان انه واجب او ندب او غير ذلك مع الحكم بانتفاء الندب ونفي حكمه من ترك الاولى اعني المكروه اقول انما علم ان عدم البيان يدل على الاباحة لان الوجوب والندب والكراهة والحرمة كلها يحتاج الى البيان فظهر ان فعل النبي صلى الله عليه واله فيما لم يعلم وجهه يكون مباحا فدخل في العامي اعتبار اعتقاد الاباحة كما اشار اما الندب فيعرف بالثلثة المذكورة سوى الخلو عن البيان مع اربعة اخرى اشار المص اليها بقوله والندب بقصد القربة بان يعلم بالقراين انه قصد القربة بذلك الفعل ثم يعلم عدم الوجوب بالاستصحاب كما اشار المص بقوله مع اصالة عدم الوجوب الثاني من الاربعة ان يداوم به ثم يترك من غير نسخ دليلا على عدم الوجوب وكذا الدوام مع الترك من غير نسخ يدل على الرجحان ولا يدل على الندب فلا بد من قيد عدم كونه من الافعال الطبيعية الثالث من الاربعة بان المندوب فان قضاء المندوب لا يكون الا مندوبا اقول يمكن ان يعرف الندب بان يفعل بحضرة الرسول صلى الله عليه واله ويمدحه فانه يكون مندوبا ويعلم بالرجحان واصالة عدم الوجوب وكذا اذا قال من فعل هذا فله اجر والوجوب يعرف بالثلاثة المذكورة وبخمسة اخرى كما فهم من كلام المص والوجوب يعلم بالتخيير بينه وبين فعل اخر علم وجوبه او التخيير لا يكون بين الواجب وغيره وهو الاول من الخمسة والثاني بان يفعل يكون امارة الوجوب كالاذان والاقامة للصلوة فانهما كانا من امارة الواجبة والثالث بوقوعه قضاء للواجب فان قضاء الواجب يكون الواجب الرابع ما يفهم من قول المص وجزاء وشرطا موجب كالنذر وشبهه فانه يجب بالنذر والقول

كذا يعلم الندب بالاخبار عن النية فانه وقع بحسب النية جزاء او شرطا لو تلفظ مع الصيغة يكون موجبا والخامس بحرمته لولا الوجوب كالجمع بين ركوعين فان الركوعين لولا وجوبهما في الكسوف يكون مبطلا فالجمع يدل على الوجوب وانت تعلم ان طريقة معرفة الوجوب مذكور في الفقه وضبطه هنا مما لا يمنع مع ان الضبط ناقص البحث الرابع التعادل او تعارضها تعارض الفعلين من غير انضمام امر اخر اليهما غير ظاهر وكذا من الرسول عليه السلام علم ان السابق منسوخ اذا علم تعبده به ما لم يتحقق النسخ اقول تجدد الدوام والتعبد لا يقتضي الوجود لا مع القول انه مما لا يترك فالنسخ يرجع الى الحكم فلا يتحقق نسخ الفعل لا يعارضه ولو كان احدهما منه والاخر من غيره واقره عليه السلام علم خروج الفاعل من التاسي والنسخ خلاف الاصل فالالزم بما قل بما يدفع الضرر وهو ما قلنا وان عارض فعله عليه السلام قوله وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل واختص القول به مثل ان يقول صلى الله عليه واله انه يجب عليه الفعل الفلاني في ظهر الجمعة بمرة تكليف فانه اذا كان بمرة تكليف كما اذا اخبر النبي صلى الله عليه واله ان جماعة امر والصلوة معه فنبس بعضهم واخبر انه اوجب عليه البيان صلى الله عليه واله عند البعض اخر فنسخ على الصحيح فنسخ وجوب البيان عنه فان قلت كيف كان يكون قوله يجب علي في الوقت التخيير سابقا وفعل ذلك بدله ولا يلزم النسخ قلت كلامنا في صورة يتحقق المنافاة حقيقة وعلى الوجه المذكور لا يكون المنافاة حقيقة بين الفعل لزم الغاء القول بالكلية بخلاف ما اذا قدمنا القول فانه عملنا بهما اما بالقول في حقنا واما بالفعل فالثبوت في حقه ولا شك ان اعمال القول والفعل اولى من الغاء لعلا يلغي بالكلية القول وان اشترك القول بيننا وبينه فكذلك اي عمل بالقول

في حقنا والتي في حقه جمعا بين الدليلين اي ان كان القول مستقدما على الفعل الذي لم يتراخ عنه ويكون مشتركا بين الرسول صلى الله عليه وآله وامته فدل ذلك
ان فعله عليه السلام خارج عن القول وهو في حقنا باق على عموم ليكون جمعا
بين الدليلين ولا يجوز تقديم الفعل للزم الغاء القول بالكلية وان تراخى
الفعل وكان القول عاما مشتركا بينه وبيننا كان منسوخا عنا وعنه فان
المانع من تحقق النسخ كان العدم التاخر وقد رفع المانع وفيه بحث اذا
احتمال التخصيص متحقق والاولى عدم النسخ وان اختص به كان نسخا عنا
وان اختص به كان نسخا عنه صلى الله عليه وآله ثم يجب علينا قبل فعله صلى الله
عليه وآله للتاسي اي الاقتداء به ان فعله على وجه الوجوب وان تقدم
الفعل على القول وتعقبه القول فهو على اقسام الاول يكون القول خاصا
به الثاني ان يكون القول خاصا بنا الثالث ان يكون مشتركا الاول
واشار اليه المص بقوله واختص به فالقول مخصص له عليه السلام من
العموم كما قال المص دل على تخصيصه صلى الله عليه وآله من العموم الدال
على وجوب الفعل لكل احد والقسم الثاني ما اشار المص اليه بقوله
وان اختص بامته دل على اختصاصه صلى الله عليه وآله بالفعل دون امته
ان لم يدل دليل على التاسي والا كان القول ناسخا في حقنا دون الرسول
صلى الله عليه وآله لان القول لم يتناوله والقسم الثالث ما اشار اليه المص
بقوله وان اشترك قول بينه صلى الله عليه وآله وبين امته دل على سقوط الفعل
عنه صلى الله عليه وآله وعنهم وان تراخى القول كان ناسخا عنه فيمن يدل عليه
اي ان اشترك القول كان ناسخا في الصورة المذكورة فنسخ الفعل عنه صلى الله
عليه وآله ان احتمل القول به دعا خاصة ان احتمل به عنه وعنا ان كان

لم

مشتركا وان جهل تقدم الفعل بان لا يعلم تقدم احدهما وجهل التاريخ تقدم
القول لوجهين الاول ان القول اقوى دلالة من الفعل لاستغنائه عن الفعل
في الدلالة من غير عكس والاقوى ارجح الثاني للعلم القطعي بتناول القول
القول لنا بخلاف الفعل فلا يعلم تناوله لنا لانه انما يتناولنا على تقدير
ان يتاخر عن القول بخلاف ما اذا تقدم فعلم من هذا التقرير ان الكلام
فيما اذا تناول القول لنا خاصة او معنا ولا له عليه السلام ولنا واما اذا
اختص به فلا معارضة بين فعله وقوله بالنسبة الى الامة لعدم تناول القول
لهم واما بالنسبة اليه فقد اختلف فيه فبعضهم قدم القول لانه اقوى دلالة
بالاستقلال بخلاف دلالة الفعل فانه انما يلاحظ بواسطة انه عليه السلام
لا يفعل محرما وبعضهم قدم الفعل لاخصه من القول والمبين ارجح
وتوقف البعض لتعارض الدليلين والى الدليلين الذين ذكرنا فيما اشار
المص بقوله قدم القول لقوة دلالة لاستغنائه في الدلالة عن الفعل دون
العكس وللعلم بتناول القول لنا دون الفعل لجواز تاخره فيكون مساويا
او تقدمه فلا يساوينا كما مر تفصيله البحث الخامس اللاحق انه عليه السلام
لم يكن متعبدا بشرع احد الناس قبل النبوة على اقوى في حاله صلوات
الله عليه فالاكثرون على ما اختاره المص ومن الناس من قال تعبده بشرع
ابراهيم او موسى او عيسى على نبينا وعليهم السلام ومنهم من توقف واستدل
المص بقوله والا اي لو كان متعبدا بشرع احد لاشتهر علمه واتباعه لوقوف
وعلى الناس اظهار احواله صلى الله عليه وآله وحيث انه لم يشتهر فعله مطلقا
ولا متوجه وما يساع علمه اهل تلك الملة وارباها وحيث ان اهل ملة ابراهيم
لم يعلم اعاء من بعضه واذلك ويمنع عموم دعوة من سبقه عليه السلام فلا يكون الا انقل

بعموم شرع عيسى عليه السلام انه كان بالغا له او وصول شرعه له بالتواتر
واذا لم يصل اليه بالتواتر لم يكن عاملا به اقول لا يلزم في اتباع الشرع
وصوله بالتواتر لكن المص مانع تمكينه السند الضعيف وركوب الدابة
حسن هذا الجواب عن دليل آخر للخصم وهو ان النبي صلى الله عليه وآله كان
يركب الدابة فيكون عاملا بشرع من حله الجواب واما الاتم ان ركوب
الدابة بالشرع بل بحكم العقل بحسنه وايضا يمكن توافق الاحكام الواردة
بالالهام عليه وكذا اكل اللحم المذكي فانه كان يأكل اما بحكم مسانيق من الله
او بحكم العقل وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه حتى يكون طابقا الشرع من
قبله فانه كان واجبا في شرع في سعته واقول لا ريب ان النبي صلى الله
عليه وآله كان متعبدا باحكام قبل البعثة فان وافق بعض اعماله لشرع
من قبله كان طواف البيت واجب في شرعنا ولا يستلزم عمله بشرع من
قبله كذلك نقول قبل البعثة واما بعد النبوة فالحق انه كذلك فلا في
لمن توهم انه كان عاملا بدين موسى او عيسى او ابراهيم لان دين خير الاديان
وامته خير الامم وهو سيد الانبياء ورحمة للعالمين واحتج من زعم انه متعبد
بشرع ابراهيم او موسى او عيسى على نبينا وعليهم السلام لانه صلى الله عليه وآله
كما اوحى اليهم فان وقع المواعدة في بعض الاحكام هذا ذلك لا يقتضي ان يكون
بعده بديهيهم وشرعا اصلا انزل الله اليه من غير نظر الى شرع من قبله وكيف يجب
رجوعه صلى الله عليه وآله اليهم والى شرعهم في الحوادث الجزئية التي
يحتاج الى بيان حكمها او لو كان راجعا في الحوادث الى الاديان السابقة
لما كان منتظرا الاحكام للوحي كما اشار اليه بقوله وما كان منتظرا للوحي
مع انه تواتر انه كان ينتظر في بعض الوقائع الوحي وعقب على عمر حيث اطلع

على

على التورية وقال صلى الله عليه وآله لو كان موسى حيا لا وسعه الا اتباعي وهذا
صريح في انه كان متبوعا وسيد الانبياء ولانه يحتاج اليهم في الاقتداء وفيه
ان حفظ كتب الانبياء عليهم السلام انما يحتاج اليه لو لم توقف
ما في القرآن والحديث بالمقصود ومنها ان المص شرع بنقل ادلة المخالفين
وهو ان قوله تعالى فبهديهم اقتده للنبي عليه السلام بالاقتداء بهدى
السلف وشرعهم كما اشار اليه بقوله وقوله تعالى فبهديهم اقتده الجواب
ان المراد المصر على البلاء والرضاء بالقضاء وسائر الانبياء
مما هو سوابق اعلاء الحق من الاعداء والمص اجاب عن استدلالهم بان
المراد الاقتداء بالهدى المسائل الاصولية فلا يلزم اتباع الشرع
كما اشار اليه بقوله امر بالاقتداء بالهدى المشترك بين التوحيد
وشبهه مما يستقل العقل بادراكه وقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا
الى نوح والتشبيه بالوحي لا الموحى بالموحى حتى يلزم اتحاد
الشرع هذا اشارة الى الدليل الثاني للمخالفين وهو ان قوله تعالى ان
اوحينا اليك الاية يدل على اتحاد الشرع حيث شبه الوحي بالوحي
واجاب المص ان التشبيه في الموحي بالموحي فلا يلزم الاتحاد واقول
لو سلم ان المراد تشبه الشرع بالشرع لا يلزم الاتحاد فان التشبيه يقتضي
المغايرة وجه الشبه ظاهر فان المقصود ان نبينا صلى الله عليه وآله
ليس تابعا للانبياء بل كما اوحى اليهم على ان الوحي يقتضي توافق الحكم لا التبعية
فالاية على المستدل لا له وقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون يريد بعضها هذا جواب عن الاستدلال الثالث وهو ان
قوله تعالى يحكم بها النبيون يقتضي ان يكون نبينا عليه السلام حاكما بالتورية فيلزم

او كان صلى الله عليه وآله على دين من كان قبله
اي يحفظ الوقايع وتبع الدليل الثالث لهم وهو
عليها حفظ كتب الانبياء الذين

اتباعه والجواب كما اشار المص بقوله بما بعضها والا يلزم الكذب
فان النصوص كلهم لا يحكمون بكل التورية وان اريد بالبعض بعضهم
لا يصح الاستدلال على انه يلزم منه نسخها عليه السلام والجواب
منع ان المخالف ذهب الى ان نبينا ليس مبعوث على بني اسرائيل عليهم
السلام لانه صلى الله عليه على امته او جميع الانبياء ولم يحكموا بجميع
اي بجميع ما في التورية او يقول جميع الانبياء يحكمون بجميع ما حكم به نبي
واحد يعني انه ما اسند الى امته في زمانه او بعد زمانه على وجه نزل
فالانبياء مصدقون بعضهم بعضا او لا مخالفة بين الصدق والعقائد وفي
وهذا معنى الاية لا الحكم بتفاصيل الاحكام وحقيتها في كل زمان
كما توهم اعلم ان هذه المسئلة المذكورة في البحث الى من اكثره
لا طائل تحته فان المدعى اظهر من الادلة المذكورة كما لا يخفى
المقصد السابع في النسخ وفيه مباحث احدى عشر الاول في تحقيق
مفهوم النسخ لغة وعرفا النسخ لغة الابطال في القاموس نسخه كمنعه
ازاله وغيره وابطله واقام شيئا مقامه والكتاب كتبه عن
معارضة كانتسخه واستنسخه والمنقول منه النسخة والناسخ والمناسخة
في المواريث موت ورثة واصل الميراث قائم لم يقسم وتناسخ الازمنة
تداولها وانقراض قرن بعد قرن اخر ومنه التناسخ انتهى عبارته فان
جعلنا اقام شيئا مقامه تتمة لمعنى الابطال الذي هو معنى النسخ لا يصح تفسير
النسخ بمطلق الابطال كما فعله المص مطابقا للمحصول وان جعلنا قوله اقام
شيئا مقامه تتمة لمعنى الابطال الذي هو معنى النسخ لا يصح تفسير النسخ بمطلق الابطال
كما فعله المص مطابقا للمحصول وان جعلنا قوله اقام شيئا الخ معنى اخر للنسخ يكون

النسخ بمعنى الابطال اقرب من معنى الازالة لكن يتوجه الاجماع الذي نقله الامدي
على ان النسخ حقيقة لما في الازالة والنقل نامي عن ذلك الا ان يجعل الابطال
بمعنى الازالة او لا يصح جعله بمعنى النقل قال العلامة في شرحه على المختصر انما
القاضي ابا بكر واتباعه كالغزالي ذهبوا الى اشتراك لفظ النسخ من النقل
بمعنى تحويل الشيء من حالة الى حالة مع بقائه في نفسه والازالة بمعنى الاعدام
وقال ابو الحسين انه حقيقة في الازالة وقال القفال انه حقيقة في النقل وانما
ذهب ابو الحسين الى انه حقيقة في الازالة لان النسخ غير مستعمل فيما سوى النقل
والازالة وليس حقيقة في النقل في نسخت الكتاب لعدم انما فيه لم ينقل حقيقة
فتعين كونه في الازالة تحاشيا عن لزوم كونه المجاز ولانه حقيقة في احدهما اجماعا
او لانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة واذن لا يكون حقيقة
في النقل دفعا للاشتراك والجواب عن الاول بعد المعارضة بالمثل على ما لا يخفى
ان نسخت الكتاب ان كان حقيقة فهو المطلوب وان كان مجازا فلا يكون التجوز به
مستعارا من الازالة لانه ليس بزائل ولا مشابه له فتعين ان يكون مستعارا من
النقل فيكون النسخ حقيقة فيه اذ المجاز لا يتجوز به في غيره اجماعا ثم وان كان
ذلك مجازا في نسخت الكتاب في الاعتذار عن تناسخ المواريث والارواح
ونسخ النحل من خلية الى اخرى مع كونها مستعملة محققة وعن الثانية انه فقاص
مثله والترجيح بان الازالة مطلق الاعدام والنقل اعدام خاص لاستلزامه
عدم صفة وحدوث اخرى وجعل اللفظ حقيقة في العام تقليلا للتجوز والاشتراك
من اللفظ اولى ساقط لان الازالة ايضا يستلزم زوال صفة الوجود
وتجدد صفة العدم واذ ثبت ذلك عمومها وخصوصها فلا ترجيح من هذه الجهة
هذا كلام العلامة واقول ظاهر الكلام يقتضي اختيار اشتراك النسخ بين النقل

والازالة لان النسخ وثبت بالدليل المذكور المستخرج من نسخت الكتاب
ان اطلاق النسخ حقيقة في النقل ويصح الاستدلال بمثل هذا ان نسخت
الشمس الظل اي اعدمته ان كان حقيقة فيه ثبت المطلوب وان كان
مجازا لا يصح ان يكون من النقل لان الظل المعدوم ليس بمنقول ولا مشابه
للمنقول فثبت الاشتراك ويمكن ان يناقش نسخ الظل شبيه بالنقل في
بعض الصور وهذا القدر يكفي للتجوز او يقال المجاز ليس منحصرا في الاستعارة
لكن الظاهر ان يكون المجاز باعتبار الاستعارة وهذا القدر يكفي اثبات التجوز في
نناقش ايضا في كلام العلامة ان تناسخ الارواح لا نم انه ليس بمشابه
بالازالة وكذا اما في الامثلة وهو ظاهر ثم ان من قال الاصل في الاطلاق
الحقيقة مراده ان لفظ النسخ يطلق على النقل والازالة فلا ترجيح بحكم
بانه حقيقة منهما لان الاصل في مثل هذا الاطلاق الحقيقة ورجح لا يتوجه
ان المجاز اولى من الاشتراك لان اولوية المجاز فيما يتعين احد المعنيين
واختلف في الاخر فان الاول الحكم بمجازيته الاخر اعلم انه يحتمل
ان يكون النسخ موضوعا لا يتحقق فيه النقل حقيقة او مجازا لكن
يمكن ان يدفع هذا الاحتمال بان الاجماع وقع بان لفظ النسخ موضوع
للازالة والنسخ النقل حقيقة فهذا الاحتمال بالاجماع مدفوع بالاجماع
ثم ظاهر ان كلام العلامة يدل على ان المجاز لا يتحقق الا بعد تحقق الحقيقة
وقد مر عدم استلزام المجاز الحقيقة لكن يمكن انه يستلزم مثالا لان الاستعمال
يتحقق او المراد بالحقيقة المعنى الموضوع له هذا والاجماع الذي نقلوه
يقتضي ان يكون الابطال في معنى النسخ بمعنى الازالة او لا يصح ان يكون
بمعنى ازالها صحيح ولا يصح بمعنى ابطالها او يمكن ان يناقش ان النسخ انما

يستعمل في الازالة بمعنى الاعدام ولا يطلق نسخ الله الشمس لكن يتوجه
ان الازالة بمعنى الاعدام غير مشهور فانه يصح ان يقال اعدم الله
زيدا ولا يصح ان يقال ازال الله زيدا وفيه تامل في شرح الشرح للعلامة
التفتازاني ان الازالة لازم والنقل ملزوم فلا يصح ما وقع في بعض
نسخ الشرح العضدي من كون النسخ مجازا للنقل باسم الملزوم والازالة
باسم اللازم بل بالعكس نعم لو ذكر في الازالة نقل من حالة الى اخرى يصح
وذلك اقول الازالة هو الاعدام على ما نقله العلامة وهو ليس بلازم
النقل ولا النقل لازم له فلا يصح كلام الشرح وشرح الشرح لا يلائم
حيث جعل الطرفين مجازا باسم اللازم والاخر باسم الملزوم وعرفا
رفع حكم شرعي الظاهر من رفع الحكم رفعه عن نفس الامر كان الوجوب
مثلا يجعل بارادة الله تعالى سواء علمه المكلف او لا لانه تقدم الوجوب
والتكليف لا يحتاج الى علم المكلف به فكذا الرفع يكون بالقياس
الى ذلك التكليف ولا يحتمل ان يراد رفع اعتقاد المكلف بالحكم وقوله
بدليل شرعي متاخر بالبيان الصدق لان الدليل يرفع الاعتقاد
وسمي زيادة تفصيل لذلك اعلم ان ابن الحاجب في مختصره عرف
النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر والمص عرف كما عرف
ابن الحاجب بحذف الالف واللام من الحكم الشرعي واضافة عن بعد
قوله متاخر وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا والتعريفات
المشهورة للنسخ منه احدها مختار ابن الحاجب وهو ما اشرنا اليه
الثاني للغزالي وهو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالنقل
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه الثالث للمعتزلة وهو اللفظ

على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل عنه على وجه لولاه لكان
ثابتا الرابع للحويني هو لفظ دال على ظهور انتفاء دوام شرط دوام الحكم
الاول الخامس للفقهاء هو النص الدال على انتهاء امر الحكم الشرعي مع
تراخيه عن مورده وقال ابن الحاجب في بيان ان المختار من التعريفات
المذكورة ما اختاره وجوها احدها ان النسخ حقيقة في الرفع واللفظ مثلا
انما سمي نسخا لانه كاشف عن الرفع الذي هو النسخ لا انه كا يدل عليه
التعريفات الاربع التعريفات الاربع لا تدل على ذلك الثاني ان
اكثر التعريفات الاربعة مشتمله على زيادة مثل قوله لولاه لكان ثابتا
وقوله مع تراخيه المستفاد من قول الغزالي في التعريف من قوله المتقدم الثالث
ان التعريفات الاربع لا تصدق على فعل النبي صلى الله عليه وآله اذا كان
نسخا فان الفعل غير داخل في اللفظ والخطاب والنص الرابع انه يصدق على
قول العدل ادا قال نسخ حكم كذا فانه لفظ دال وخطاب والنص الرابع
انه يصدق على قول العدل اذا قال نسخ حكم كذا فانه لفظ دال او خطاب او نص
مع انه ليس بنسخ اتفاقا والمص في شرحه على المختصر ان قوله على وجه لو لا
زيادة والى نهاها وقال في غاية تهاما يذكر وحكم ابن الحاجب بكونها زيادة لان
الرفع لا يكون الا على وجه لولا الدليل الشرعي لكان الحكم المرفوع باقيا وسيكشف
لك بطلان قوله في بيان فائدة الزيادة فالحكم شامل الوجودي كالوجوب والندب
الذي ليس من مدلول السلب كما في قوله تعو فايده قال المص في شرح المختصر
رفع الحكم جنس والتعبد بالشرعي فصل له لحرج به رفع في الاصل من الاباحة
المرفوعة بالحكم الشرعي ولم يتعرض هنا لعموم الرفع من عموم ملك الرفع
وهو الحكم لاستلزام عمومه عموم الرفع والعدمي اي ما لا يوجد في مفهوم السلب

مثل

مثل لا يجابه واو لا يبعد ان يراد بالوجودي ما يكون المطلوب به وجود
الفعل وبالعدمي ما يكون المطلوب به الترك وخرج بالشرعي الذي هو صفة
الحكم الشرع المبتدا فان الشرع المبتدا رفع بالاباحة الاصلية لكن لا يسمى
شرعا يصدق تعريف الغزالي على الشرع المبتدا وكذا يصدق على الرفع
الحاصل بالعجز ولو حمل الخطاب على خطاب الشارع يلزم خروج نسخ الحكم
بالاباحة على ان الحكم عند غير الخطاب فلا يصح قوله الحكم الثابت بالخطاب
الا ان يراد بالحكم المستلزم ملت الشرع المبتدا ليس داخلا في الرفع
ليخرج بقيد الشرعي ملت المقصود رفع الاباحة بالشرع المبتدا فانه
يصدق على الرفع المذكور رفع حكم لكن يخرج بالشرعي من العبادة ما بالله
والمراد قط الرافع للحكم الفعل الذي الاباحة ان ملت الاباحة قد تكون
ناسخة للوجوب فاذا لم تكن الاباحة حكما شرعيا فلا يكون رفع الوجوب بالاباحة
رفع حكم شرعي بدليل شرعي ملت الحكم الشرعي يخصص ما سوى الاباحة والدليل
الشرعي يعم الاباحة فامل لعلم ان الاحكام الشرعي المذكوره فيما مضى شامل
للاباحة واخراجها يحتاج الى عنايه وكذا اخرج بقوله الشرعي العجز فانه رافع
لحكم شرعي لكنه ليس حكما شرعيا ان ملت جعل المص فيما مضى العجز عن الفعل
نسخا واخراجه هنا مما مضى وذلك ملت النسخ بالعجز النسخ تجوزا او بقول
النسخ على قسمين عقلي وشرعي والمعقو في هذا الكلام تعريف القسم الشرعي
وما قال المص فيما مضى باعتبار العقل والاعم فلا منافي وخرج بالمباحث
الاستثناء وانت تعلم ان الاستثناء على ما حقق معناه في مثل قولنا جاء القوم
الا زيدا القوم المخرج منهم زيدا فلا يتحقق رفع الحكم الا ان يحمل رفع الحكم
على ما يعم رفع احتمال الحكم فانه خرج بدخل الاستثناء ويحتاج في اخراجه الى قيد وكذا

وكذا الصفة والشرط والغاية لان قولنا على الانسان العابع كذا وان كنتم
جنبا فاطهروا واتموا الصيام الى الليل الصفة والموصوف كالكلمة الواحدة
عرفا وكذا الشرط والمشروط والغاية والمعنى تخرج بقيد متاخر الدال على
ما يسمى متاخرا بحسب العرف امثال ذلك لكن هذا انما يتم اذا لم يجز الاستثناء
بعد شهر او سنة كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه اعلم ان اخراج مثل الاستثناء
عن تعريف النسخ انما يصح اذا حمل الرفع على الاعم من الرفع فان حمل الرفع على
ظاهره لا يحتاج الى قيد يخرج الاستثناء ويقولنا لولاه على وجه لكان ثابتا
خرج نهي الله عن فعل مامور به وقع على المكلف مرة فانه بالنسبة اليه لا يمكن ان
يسمى ويصدق عليه رفع حكم شرعي متاخر امثلا انه المناجاة بالنسبة الى امير
المومنين علي عم ويجد ما يصدق وناجى مع الرسول صلى الله عليه واله بعد
نسخ الاية على غيره بقوله تعالى فقدموا بين يدي نجويكم صدقات الاية
فان الاية تقتضي بالنسبة اليه عليه السلام رفعا يصدق عليه رفع حكم شرعي
بدليل الشرعي متاخرا والامر بالصدقة وان لم تقتض التكرار لكن يخرجه قيد
قوله لولاه لكان ثابتا محتملا ويحتمل ان يقال قوله لولاه لكان ثابتا
بيان لمعنى الرفع فانه بظاهره لا يشمل الرفع فقوله لولاه جعله بوجه
يشمل الاستثناء والصفة الا انه يتوجه انه لا فايده في هذا التعميم الا انهم
لما ذكروا في تعريف النسخ قيودا لاخراج الاستثناء ونظايره لا بد من حمل
الرفع على الاعم وبما ذكرنا فظهر عدم احتياج ذكر القيد المخرج للاستثناء
بل اذا حمل الرفع على الاعم يلزم صدق التعريفات المذكورة على اللفظ المبين
لخصوص الخطاب العام بعد برهة من الزمان اذا المختار ان تاخير البيان
عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة واقع وكذا يصدق تعريف المص

لختار

انوك صح

ومختار ابن الحاجب على رفع الحكم المستفاد من السائل المتاخر عن وكذا
وقت الخطاب الى وقت الحاجة قال المص في شرح المختصر العدل
اذا قال هذا منسوخ كان خطابا دالا على ارتفاع الحكم عندنا اذ لو كان
المراد لكان ثابتا في نفس الامر لم يرد قول العدل نقضا على تعريف النسخ
وكذا قال العلامة في شرحه لو كان المراد ثابتا في نفس الامر لا يرد
قول العدل نقضا على طرد التعريف وفيه دقة لان الظاهر من ارتفاع
الحكم هو رفع اعتقاد فان الدليل الشرعي ليس له مدخل في رفع في نفس
الامر الثابت بالحكم المتقدم فانه يكون ثابتا عندنا اذا الخطاب المتقدم
ثابت الحكم في نفس الامر وكلام الشارحين المص والعلامة انما هو
بالنظر الى تعريف الغزالي وهو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم فانه مع قيد لولاه انه صادق على قول العدل فانه
خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه
لكان ثابتا عندنا لانه يرفع الحكم الثابت عندنا بالخطاب المتقدم
على وجه لولاه لكان ثابتا نعم لو اريد بالخطاب خطاب الشارع
لا يصدق على قول العدل ويصح مثل هذا في قول من قال في تعريف
النسخ النص ويمكن ان يقال رفع الحكم الشرعي ونظايره انما يصدق
على اول رفع فانه يصدق انه لولاه لكان ثابتا عندنا واما قول العدل
بل فعل الرسول وقوله صلى الله عليه وآله ليس رفعا لحكم شرعي بدليل شرعي
لولاه لكان ثابتا اذ لا يلزم من عدم قول العدل عدم نسخ الحكم اذ الحكم
ارتفع قبل قول العدل وكذا قول الرسول صلى الله عليه واله مثلا
اذ لولا قول الرسول صلعم يمكن ان يعلم بالقرآن مثلا فلو يصح لولاه لكان

ثابتا عندنا الا ان يقال كما ان فعل الرسول صلى الله عليه وآله نسخ
عندهم يلزم ان يكون قول العدل نسخا بلا تفاوت فان التعريف
يصدق عليهما بلا تفاوت تامل في الشرح العضدي عايقال الحكم
كلام الله وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور
رفعه ولا تاخره عن غيره اجاب المص بانا نريد بالحكم ما ثبت
على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانا نقطع بان الوجوب المشروط
بالعقل لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم ممتنع
انتفاؤه وتاخره ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه
فقد انتفاء الوجوب وهذا هو الذي نعنيه بالرفع هذا كلام الشرح العضدي
محاذاته لكلام ابن الحاجب واقول هذا صريح في حدوث الاحكام ولو صح
قول الاشاعرة ان الاحكام عين الكلام النفسي لزم حدوث الكلام
النفسي ايضا الا ان يقال بمثل ما قال عبد الله بن سعيد وقد مضى ما يتعلق
به ثم ان في الشرح العضدي في محل اخر مهنا لكنه وهو ان الحكم كالعلم
خطاب فالايجاب وهو نفس قوله افعل وليس للفعل صفة حقيقة فان القول
ليس للمتعلقة صفة لمتعلقة بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا و
اذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة و
الايجاب والتحريم اخرى كما نقله المص انتهى كلامه وهذا صريح في التناقض
وقد اشرنا اليه في اول الكتاب فلا احتياج الى تفصيله هنا ويلزم من كلامي
ابن الحاجب ايضا اذا كان غرضه كما كان في الشرح العضدي من اطلاق
الحرمة والتحريم اتحادهما كما لا يخفى ثم انه اذا كان التقص رفع الاعتقاد لا ما فيه

قدم الاحكام ولا يحتاج الى التبديل بما يستلزم التناقض قال العلامة
في شرح المختصر اعلم ان الناقض نطلق على الله تعالى يقال الله نسخ فهو ناسخ
ومنه قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها وقوله
تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان وعلى الطريق المعرف لارتفاع الحكم
من الاية وخبر الرسول وفعله وتقريره والاجماع وعلى الحكم كما يقال النسخ
صوم رمضان وجوب صوم عاشوراء فهو ناسخ وعلى من يعتقد نسخ الحكم كما يقال
فلان نسخ القران بالسنة اي يعتقد ذلك ولا خلاف بيننا وبين المعتزلة
في ان اطلاقه على الاخير مجاز انما الخلاف في الاولين فعندهم حقيقة
في الطريق مجاز في الله تعالى وعندنا حقيقة في الله مجاز في الطريق و
النزاع لفظي انتهى كلامه واقول اذا فسرنا رفع الحكم الشرعي بالخطاب
كما سيجي وجعل الرافع هو الله حي نظر وكذا اذا قلنا ان النسخ رفع تعلق
الحكم جعل الرفع حقيقة في الله مجازا في غيره كيف لا والاشاعرة يقولون
بان فعل الرسول وقوله ناسخ وقوله فينسخ الله ما يلقي الشيطان بمعنى الابطال
والازالة ولا دخل له في البحث بل ما في شرح ان قوله ناسخ من الاية محمول
على العرف ثم ان قوله من الاية وخبر الرسول ما خبر ليس متعلق بالارتفاع بل
بيانا للحكم المرتفع فانه لو كان متعلقا بالارتفاع يلزم نسخ الاجماع وهو
خلاف الاجماع وكذا لو جعل بيانا للحكم المرتفع ولو جعل بيانا للطريق المعرف
يلزم ان يكون الاجماع ناسخا وهو خلاف ما تقرر عندهم وجعله بيانا للطريق
المطلق بعيد اعلم ان تعريف المص على ما قال العلامة يكون على مذهب الاشاعرة
وتعريف الغزالي واساتذه الجرس والفقهاء قريب الى مذهب المعتزلة
لكن لما نظر ان النسخ بحسب معناه اللغوي يناسب الرفع وكذا يظهر بتغير الاية في

في الاية في قوله تعالى ينسخ الاية اذا اردنا بالنسخ الرفع او اذا فسرنا النسخ بالرفع يظهر
الفرق بين النسخ والناسخ بخلاف ما اذا فسرنا الطريق المعرف وايضا تعريف
النسخ بالرفع يناسب مذهب من يقول بحدوث الاحكام في الشرح العضدي في تصحيح
تعريف الغزالي والمعتزلة والحوين وبيان دفع الاعتراضات عنها وابطال
ما جعل ابن الحاجب سببا للاختيار تعريفه ان الحكم يدوم ما وجد شرطه دائما
وليس شرطه الاعدم قول الله الدال على انتفائه فقاطع الدوام هو ذلك
القول فهو النسخ وكان الحكم ليس الا قوله افعل فكذا النسخ لا يكون الا ذلك
القول وقول العدل وفعل الرسول يدلان على ذلك القول فهما دليلا النسخ الدال
بالذات والمراد انما هو الدال بالذات اقول النسخ يتحقق بالمعجزة ودلالتها على
اثبات النبوة وبطلان الاديان السابقة اقوى من القول وجعل المعجزة كاشفة
عن قول الله بعيد ثم ان فعل النبي صلى الله عليه وآله ناسخ بالاجماع
كما يفهم من المحصول فلا يصح اخراجه عن تعريف النسخ في المحصول فان
قلت ان الناسخ بالحقيقة هو الخطاب الدال على وجوب متابعته
في افعاله عليه السلام قلت لو قدرنا انه لو لم يوجد لفظ يدل على وجوب متابعته
ثم انه عليه السلام فعل فعلا ووجد هناك من القرائن ما اثمر العلم
الضروري بان غرضه عليه السلام ازالة الحكم الثابت الذي كان
ثابتا فانه يكون ذلك نسخا بالاجماع مع انه لم يوجد الخطاب في هذه
الصورة اصلا والاولى ان يقال الناسخ هو الطريق الشرعي الذي
يدل على ان هذا الحكم كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد المذكور وغير
مسلم قلت تحويل القبلة في اثناء الصلوة من هذا القبيل فان اهل قبا
عليه السلام وجماعة من المقدس من به صلى الله عليه واله تحولوا اذ احول النبي

من غير قول وانت تعلم ان الحكم عندهم عين خطاب الله فاذا
كان فعل الرسول صلى الله عليه وآله يستلزم حكما يكون مستلزم
الخطاب فيتحقق الخطاب وكيف لا كما ثبت النسخ بالفعل بالقران
ثبت الحكم كذلك فلا بد من تعميم الخطاب في الشرح العضدي ان الفقهاء
فروا من ان النسخ رفع الى الانتهاء ولا معنى لفرارهم من النسخ الى الانتهاء
لان ذلك يحتمل امورا ثلثة اثنان فاسدان وواحد نزاع لفظي
احدها انهم فروا من الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور
رفع شيء منهما وهذا فاسد فان انتهاء امد الوجوب لا يتصور مع
دوام الوجوب وعدم دوام هو رفعه فقد قال بالرفع وانكره لفظا
فناقض اقول فيه بحث ظاهر انتهاء الامد ليس برفع كما قررنا وايضا
الشيء قد يعدم لا لعلة كما هو مذهب المتكلمين ولا يتحقق الاعدام فيه
فلا يتحقق العدم وايضا مرادهم بالرفع الرفع بالضد ولا يلزم من مطلق
الرفع الرفع بالضد وفي الشرح العضدي وثانيها انهم فروا منه لان
التعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فاذا نسخ علم انه لم يكن متعلقا وهذا
ايضا فاسد لانه يلزم منه امتناع النسخ قبل الفعل لانه اذا صدق ان
ناسخ فالخطاب لم يتناوله صدق بحكم عكس النقيض ان ما يتناوله صدق
بحكم عكس النقيض ان ما يتناوله الخطاب لا ينسخ ولا شك ان الخطاب
في قوله صل يوم الخميس قد تناول الفعل في الجملة فيجب ان لا يمكن نسخه
كما ذهب اليه المعتزلة وثالثها انهم فروا لانهم يرون النسخ بيان امد
التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع انه لم يكن
مستمرا في نفس الامر فبسماع الناسخ زال ذلك الظن وزال التعلق

المظنون وهذا صحيح لكن ليس خلاف المعنى لانه يستلزم زوال
التعلق المظنون وهو مرادنا بالرفع ومرادهم بالانتهاء فصار
لفظيا اقول هذا يقتضى ان يكون النسخ باعتبار رفع الظن ويلزم
تحقق الظن الكاذب فى الانبياء عليهم السلام ويلزم مثل القول بالاجتهاد
والقول بخطاء فيه ثم الا ان يقال الظن بحسب مفهوم الاحكام بالنسبة
الى عامة المكلفين وفيه ان افعالهم الخاصة بهم صارت منسوخا الا ان
يقاس بالنسبة الى الامة فحكم بتحقق الظن بقدر اعلى انه يلزم على مذهب
المصوبة صدق الظن فان ما تعلق به الظن فهو حق وصدق فيلزم فى
نفس الامر رفع الحكم ان قلت كيف يجعل النزاع بين من قال بالانتهاء
فى النسخ وبين من قال بالرفع لفظيا مع ان القائل بالانتهاء يعرف
النسخ باللفظ الدال على الانتهاء والغزالى يقول هو اللفظ الدال على ارتفاع
الحكم والمعتزلة يقولون هو الدال على زوال الحكم فالنزاع فى ان الفقهاء
يقولون ان النسخ دال على الانتهاء والغزالى يقول دال على الرفع
لكن هذا الكلام عن ظاهر كلام المص وهل هو رفع او انتهاء مدة الحكم
او النزاع بين القائل بالرفع والانتهاء حقيقى كما سيكشف بعد الاحاطة
بادلة الطرفين فانه صرح فى انه لم يرد بالرفع والانتهاء رفع الظن انتهاء
بل مراد من قال بالرفع ان الحكم يرتفع بطريان الضد ومراد من قال
بالانتهاء ان الحكم ينتهى الى الضد لكن لا يرفعه الضد بل ينعدم بذاته
وهذا البحث لا يرجع الى اللفظ اصلا لكنى اقول بعد اهدى الله الصراط
السوى ان الحكم ان كان قديما كما قال جمهور الاشاعرة يكون خطاب
الله تعالى متعلقا بفعل زيد مثلا من الازل الى الابد بشرط وجوده وعقله

لكن

لكن عرض زمان فعله من يوم بلوغه الى يوم موته معرض عن الوجود
والتعلق من الازل الى الابد وعرض زمان الفعل خمسون سنة وفى
النسخ لا يكون رفع الحكم والتعلق بل انتهاء لمدة الفعل اما الحكم والتعلق
فقديما وزمان الفعل ينتهى بهذا الانتهاء وللامد المنتهى بموت زيد لا الحكم
فانه ازلى ابدى لا يتصور فيه الرفع وكذا ليس للتعلق اما اذا كان الحكم
اما اذا كان الحكم حادثا كما هو مذهب الشيعة والمعتزلة وبعض الاشاعرة
فيحتمل رفع الحكم ورفع التعلق ورفع الامد ورفع الاعتقاد كما مر ويحتمل
ان يقال ان الحكم قديم وتعلق الحكم بافعال المكلفين حادث فح يصح
رفع التعلق ورفع الامد ورفع الاعتقاد كما مر ويحتمل ان يقال ان
الحكم قديم وتعلق الحكم بافعال المكلفين حادث فح يصح رفع التعلق يصح
على تقدير قدم الحكم وحدوث التعلق ويصح على تقدير حدوث الحكم
ورفع الاعتقاد يمكن على كل حال وانتهاء الامد كذلك و مدار الا
ههنا ان الحكم اذا كان قديما لا يتعلق به الرفع فلا بد من القول بانتهاء
الامد وليس الكلام فى تعلق الاعتقاد وانتهاء ورفعه والاحتمالات
التى فصلنا بعضها اولى واليق بمحل الرفع والانتهاء وعليه لكن
صاحب المحصول لخص كلام الطرفين بان المراد بانتهاء الحكم بانتهائه
الى الضد الطارى من غير مدخلية فى عدمه بان يعدم بذاته وبالرفع
انعدامه بالضد الطارى ومدخليته فى رفعه فذهب القاضى ابو بكر
على الاول وهو ان النسخ رفع الحكم بطريان الضد كما يفهم من قول
المص لتعلق الخطاب بالفعل المستلزم تحقق الحكم فى الفعل
على وجه الامكان فلا يمكن انعدامه بغير سبب فلا ينعدم لذاته اذ الممكن

كما لا يجوز وجوده لذاته لا يجوز عدمه كذلك او يقال الحكم لو
اقتضى عدمه كذاته لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه
ذات الشئ من حيث هى هى لا يمكن مفارقته مع انا فرضنا ان الخطاب
تعلق بالفعل فلا يكون مقتضيا العدم لذاته ويمكن ان يقال ان
معنى قوله المتعلقة بالفعل تعلق الصفة بالموصوف فيلزم حدوث
الصفة لحدوث الموصوف فيكون ممكنا محتاجا الى علة فلا بد
من معدوم فالمعدوم هو الناسخ اقول لا يلزم للاسفراينى ان ينكر
ان الممكن لا يحتاج الى المعدوم انما ينكر علية الضد لكن يجى من كلام
المحصول يفهم منه ان انتهاء الحكم لا يحتاج الى الدافع وايضا يتوجه
ان احتياج الحكم الى علة لا يستلزم ان يكون معنى النسخ هو الاعدام
فلا يصح تفريع قوله فالمعدوم هو الناسخ ان قلت علة العدم هو
عدم العلة فالحكم يحتاج الى ارادة الله تعالى وعدم الحكم ورفعه
يحتاج الى رفع الارادة فلا يكون الناسخ هو الله كما ذهب من قال
بان الناسخ هو الرافع قلت يطلق العدم على الله باعتبار ارادة
اسباب العدم كما يقال له المميت مع ان الموت عدم الحيوة
عند من يعتقد ذلك لكن يكون الصادر من الله تعالى بالحقيقة
ليس الرفع فتفسير النسخ بما صدر حقيقة من الله اولى لان الناسخ هو
الله كما هو مذهب من قال ان النسخ هو الرفع قلت يطلق المعدم
على الله باعتبار ارادة اسباب العدم كما يقال له المميت مع
ان الموت عدم الحيوة عند من يعتقد ذلك لكن يكون الصادر من الله

تعالى

تعالى بل مجازا وسيجئ زيادة كلام يتعلق بالمقام وابو اسحق
الاسفراينى على الثانى وهو ان النسخ بيان لانتهاء الحكم وفى المحصول
البيان الكاشف عن حقيقة هذه المسئلة ان من قال ان الاعراض
يبقى قال الضد الباقى يبقى لولا طريان الطارى ثم ان الطارى
يكون مزيلا للباقى ومن قال ان الاعراض لا يبقى قال الضد
الاول ينتهى بذاته ويحصل ضده بعد ذلك من غير ان يكون
للضد الطارى اثر فى ازالة ما قبله لان الزائل بذاته لا
يحتاج الى مزيل هذا كلام المحصول واقول انتهاء امد الحكم
على ما قلنا هو انتهاء الزمان والزمان امر اعتبارى لا يحتاج
الى معدم عند الاسفراينى ثم ان يفهم من ظاهر هذا الكلام
ان المزيل هو الضد الطارى فيكون الناسخ عند القائل بالرفع
هو الطارى فلا يكون هو الله تعالى الا ان يقال اطلق المزيل
على الضد كما يطلق القاطع على السكين ومنه بحث يحيى اوليس
انتفاء الباقى بطريان الضد الحادث اولى من العكس لان
انتفاء الضد الباقى بالطارى دون العكس ترجيح من غير مرجح
لان المعتاده امر ثابت من الجانبين بل نقول دفع الاول للثانى
اولى لان الدفع اهون من الرفع وكيف لا والطارى اما
رفعه بعد الحلول او قبله والاول يستلزم اجتماع الضدين والثانى
يستلزم علية المعدوم وقد يستدل بان الطارى اقوى لان علة
الحاجة الى المؤثر هو الحدوث والحادث حال حدوثه مع المؤثر
فيكون اقوى لتعلق السبب به فاجاب الاسفراينى عن هذا ما اشار

المص بقوله وكون الطارى متعلق السبب مشترك اللاتق ان يقال
متعلقته السبب مشترك بين الطارى والباقى لان علة الحاجة
الى الموثر هو الامكان على ما حقق فكما ان حال الحدوث يحتاج
الى الموثر فكذا حال البقاء وقد يقال ان الطارى اقوى لان
الضد الباقى شخص واحد بخلاف الطارى فانه اشخاص متعدد
اقوى من الواحد فيتحقق الترجيح في ابطال الطارى للباقى فاجاب
الاسفراينى بما اوحى المص بقوله ويجوز كثرة الطارى يبطل بحكم
ببطلانه بامتناع اجتماع الامثال وايضا يجوز ان يكون مرادهم
الكثرة الطارى كثره بحسب انتزاع الوهم كما قاله الحكماء في السواد
الشديد ان معنى شدته انه ينتزع منه امثال السواد الضعيف
ولو بعض فى العباده يقول لكن ان يكون الفرد الطارى اشد فيدفع
الاول على ان هذا دخل في السند الاخص وايضا كما يجوز التعدد
الطارى التعدد يجوز في الباقى ان قلت الحكم واحد قلنا الناسخ
ايضا واحد على ان الوجوب والحرمة امران اعتباريان ليس
من الاضداد وان قلنا بوجود الاحكام باعتبار انها خطابات
فليست باضداد والا يلزم اجتماع الاضداد في ذات الله تع
ومنه ان الضد عرض والتقدم القائم به تع ليس بعرض تامل
ثم ان الفعل الواحد يكون حراما بالنسبة الى شخص وحلالا بالنسبة
الى اخر وبالنسبة الى واحد في زمانين والضدان لا يجتمعان
كذلك ولان خطابه تعالى كلامه قديم لعدم الكلام النفسى هذا
الدليل ليس بالزامى بخلاف ما قبله او ما قبله مبنى على حدوث

الاحكام

الاحكام وظرما ان الضد كما يشعر به كلام القاضى ابى بكر وتحقيق هذا
الدليل ان حكم الله قديم والقديم يمتنع عدمه فلا يتصور اعدامه
فلا يكون النسخ رفعا ويمكن ان يجعل هذا معارضة لدليل القاضى
بان يقال يمتنع اعدامه ولا يحتاج الى معدم فان جعلناه دليلا
على دعوى الاسفراينى يتوجه ان القديم كما يمتنع اعدامه كذلك
لا يجوز انتهاؤه وان جعلناه معارضة لقوله فلا بد من معدم
لا يتوجه ايرادنا والاول ان يجعل الانتهاء باحد المعانى الذى
يناسب دليله كما اشرنا كذا افيد واعلم ان كثيرا من الروايات
يقتضى ان يكون نسخ بعض التكاليف رفعا للحكم عن المكلف كما
يدل الادعية المأثورة اللهم ان كنت عندك شقيا محروما
مقترا في رزق فامح شقاى وحرمانى فانك قلت في كتابك المنزل يمحوا
الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب الا ترى ان العضب على
قوم يقتضى انقطاع حيوتهم ورزقهم والشفقة على طايفة طول
عمرهم وكثر رزقهم ويقرب من ذلك ما قال الشيعة والمعتزلة ان
الاجل على قسمين اجل بلاء واجل مسمى وحاصله ان الاجل قد
ينقطع بقاطع لامر الله كقتل شخص شخصا لولا القتل ينتهى الى امد
معين وانتهاء الاجل الى امد قدر الله تعالى بانه لولا غضب
من الله ولا قاطع من غيره هو الاجل المسمى والذى بخلاف ذلك
هو اجل البلاء ولا دخل في ذلك لا يقال ان الله تعالى بانه
لولا غضب من الله ولا قاطع من غيره هو الاجل المسمى والذى
بخلاف ذلك هو اجل البلاء ولا دخل في ذلك لا يقال ان الله

عالم بمقدار العمر فلا يتغير الاجل لان الكلام ليس في التغير والعدم
التغير اللازم للعلم ان الكلام في تغير المقدورات بتغير الشروط
فالاجل الذى ليس باجل البلاء ويشبه النسخ الذى هو الانتهاء والاجل
الذى هو اجل البلاء يشبه الرفع ولانه هو ان علم الدوام اى
دوام امد الحكم فلا نسخ لامتناع التغير في علم الله تع والا اى ان
لم يعلم دوام الامد وذلك لا يكون الا بعدم الدوام لان عدم
علمه تع بشئ يستلزم عدمه علمه تع مبنى لامتناع الجهل على الله تعا
انتهى الحكم لذاته لامتناع تغير علم الله فيجب الانقطاع وفيه انه لو صح
ذلك يلزم من علمه تع بوجود صفاته القديمة وجوبها الذاتى في
كما انه يلزم من العلم بعدم الامور المستمرة كالفلك العاشر الامتناع
الذاتى في المحصول صحح الجوينى ان النسخ ليس رفعا بان علم الله تع
اما ان يكون متعلقا باستمرار هذا الحكم ابدا او يكون متعلقا بانه
لا يبقى الا الى الوقت الفلانى فان كان الاول استحال نسخه
والا لزم انقلاب علمه تع جهلا والثانى يفضى الى بطلان القول
بالرفع لان الله تع اذا علم ان ذلك الحكم لا يبقى الا الى ذلك
الوقت استحال وجود الحكم بعد ذلك الوقت لامتناع انقلاب
العلم فاذا امتنع ذلك استحال ان يقع ازالته عن محل لان الواجب
بذاته يمتنع ان يكون واجبا بغيره اقول لو صح هذا الكلام لزم
ان يكون فساد جميع الفانيات واجبا لذواتها ويكون وجودها
بعد الامد ممتنعا لذواتها يبطل اسم المميت ونظايره بل اسم الحى
ايضا كذلك لان الله تع علم عدم زيد من الازل الى يوم كذا فيكون

علم

عدمه بعد ذلك ممتنعا فيكون وجوده واجبا لذاته وهو ظاهر
والجواب عن ادلة الاسفراينى انه يكون الطارى اولى بازالة
الباقى من ازالة الباقى للطارى من غير علم السبب اى من غير
ان يعلم سبب الاولوية فانا المانع مكتفيه الاحتمال وايضا الخطاب
عندنا حادث لان الشيعة كالمعتزلة يقولون بحدوث الكلام
اذ ليس عندهم الكلام النفسى على ما نقول الاحكام امور اعتبارية
والامور الاعتبارية لا يسمى قديما ولا يصح ان يقال في كل مستمر
من الازل انه لا يجوز زواله والا ينسد باب الحدوث اذ
لا حادث الا رفع عدمه المستمر وايضا اذا قال القاضى ابو بكر
بحدوث الاحكام كابن الحاجب لا يتم هذا الدليل في مقابله وجاز
علمه تع برفعه بالناسخ حاصله انه لا يلزم انقلاب علمه جهلا ولكن
ان يقال الاسفراينى والجوينى يستدلان بان العلم بانقطاع الامد
ينافيه العلم بالرفع بالناسخ لان الامتناع الذاتى ينافى عن تغير المؤثر
وح لا يكون هذا السند مناسبا ويجوز بوجه اخر ان علم الله ان تعلق
باستمرار الحكم بلا امد منه يستحيل النسخ وان تعلق بالامد المنتهى يجب
الانتهاء فلا يصح تاثير المعدم فالحق في الجواب ان يقال لا نم ان العلم
يوجب الامتناع والوجوب الذاتى فانه يتعلق بالحادث على وجه
التاثير كما في خلق العالم فانه علم الله وجود العالم بتاثيره كما علم
فناءه باعدامه والى هذا يحمل كلام المص وجاز علمه الخ في المحصول
في جواب الاسفراينى ان الله تع اذا علم ان الحكم الفلانى يزول في
الوقت الفلانى بطريان الضد لم يكن قادحا في تعليل زواله بالناسخ

بجوازان حج

كما ان الله عالم بان العالم يوجد في الوقت الفلاني ويكون
وجوده واجبا في ذلك ولايقدح ذلك الوجوب في افتقار
العالم الى المؤثر لانه لما علم الله انه يوجد في الوقت الفلاني
ذلك المؤثر لم يكن الوجوب بهذا الوجه منافيا لافتقاره فكذلك
فيما نحن فيه هذا الكلام المحصل اقول هذا صحيح فان علم الله تعالى
بالاشياء لايوجب الجبر والاستغناء عن المؤثر ويظهر بطلان
ما نقله السيد الشريف من ان علم الله تعالى موجب ذلك كما فصلنا
ثم ان الاشعري استدل على عدم بقاء الاعراض على ما في المحصل
بانه لايجوز ان يكون الطارئ علة لفناء الباقي حيث قال
الاشعري لو بقي العرض في الزمان الثاني يمتنع زواله في الزمان
الثاني يمتنع زواله في الزمان الثالث وما بعده واللازم باطل
اجماعا بشهادة الحس فيكون اللزوم وهو بقاء الاعراض باطلا بيان
الملازمة انه لو زال العرض فاما ان يزول نفسه واقتضاء ذاته
زواله او يزول بغيره وزواله بنفسه باطل لان ذاته ولو كانت
مقتضية لعدم استحال وجوده ابتداء وزواله بغيره ينقسم الى احتمالات
حاصرة الى الغير المذكور اما امر وجودي يوجب عدم العرض لذاته
اي بلا اختيار فيكون فاعلا موجبا وهو طرو الضد على محل العرض
او يوجب لا بذاته بل باختياره وهو الفاعل المختار واما امر عدمي
وهو زوال الشرط اما الزوال بطرو الضد على محل العرض او يوجب
لا بذاته بل باختياره وهو الفاعل المختار واما امر عدمي وهو زوال الشرط
ما الزوال بطرو الضد على محله محال لان حدوث العرض في ذلك المحل

مشروط بانتفاء العرض الاول عنه لان المحل بالم يخل عن ضد يستحيل
حلول الآخر منه فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور
لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف
على الآخر واما زواله بعدم مختار فلان الفاعل المختار لابد له
من اثر والعدم لايكون اثرا والعدم لايكون اثرا لان العدم
نفي محض لايصلح ان يكون اثر للفاعل واما زواله بزوال شرط فمحال
ايضا لان الشرط الزائل ان كان عرضا آخر تسلسل لان ننقل
الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرط
آخر هو عرض حال وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية
بعضها شرط لبعض وان كان ذلك الشرط جوهرا او الجوهر في بقائه
مشروط بالعرض يلزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض
يحتاج الى بقاء الآخر هذا خلاصة استدلال الاشعري وليس
الكلام في هذا المقام في بيان ضبط الدليل وان كان لايحتاج
الى بيان لكن يفهم منه ان ليس رفع الحكم بالضد الطارئ عند
الاشعري فكيف يجعل هذا مذهبا للاشاعرة وايضا يفهم منه
ان العدم لايكون اثرا فيصح كلام الاشعري وظاهر عبارته
الدال على الامتناع وهو قوله لذاته يحمل على مثل قولهم وجود
الواجب لذاته اي لا لغيره وظهر ايضا ان ما نقله العلامة
ان الاشاعرة يقولون ان الناسخ بمعنى العدم هو الله حقيقة ايضا
غير صحيح وهذا دليل على من قال النسخ هو الرفع عن القاضي ابي بكر
لايلزمه ان يقول بالرفع بالضد ويمكن ان يحمل كلام المص في قوله

بل هو رفع او انتهاء على الرفع المطلق من غير تقييد بطريان الضد
البحث الثاني النسخ وهو رفع الحكم او رفع الاعتقاد والمتعلق
بالحكم او رفع تعلق الحكم جائز عقلا وواقع سمعا اما الجواز عقلا
فلامكان اشتمال الفعل على مصلحة في وقت دون آخر فيمكن
الامر بالفعل في وقت والنهي عنه في وقت آخر مع عدم تعيين
امتداد الحكم في وقت الامر وانما قيدنا بذلك لان النسخ لايصور
جوازه بمجرد تغير المصلحة واما وقوع النسخ فلقول المص والقطع
بثبوت نبوة محمد عليه السلام اي انا نحكم بثبوت نبوته صلى الله عليه وآله
بالادلة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله قائمة وانما يصح
مع القول بالنسخ الدليل الثاني اجماع الامة على وقوع النسخ كما في
استقبال الكعبة الناسخ للاستقبال الى بيت المقدس والاعتداد
باربعة اشهر وعشر الى غير ذلك لكن يأتي المناقشة في ان نبوة نبينا
لايتوقف على النسخ والاجماع من الامة المحقة على كون شرعه ناسخا
لما تقدم من الاديان يعني ان حكمها بطل انما الحكم لدين محمد صلى الله
عليه وآله فان واحق بعض الاديان السابقة لحكم هذا الدين كورد
اشكالا على هذا القول اذ لا نسخ في جميع الاديان ودعوى انه تبطل
اعتبار الدين وهذا النسخ بكل ويمكن ان يقال ان الاديان العام
كدين آدم ونوح وامثالها مخالف لدين محمد عليه السلام واما
الدين المخصوص فباعتبار التعميم ناسخ للخصوص والجواب ان هذا الدين
ناسخ لدين آدم ونوح وابراهيم وموسى وداود وعيسى وباقي الاديان
تابع فيتعين نسخ الباقي فلا يبقى دين آخر على ان هذا الدين اسهل الاديان

كما والمراد
عنها نوحها
يخبر

فاذا كان عين آخر حسن هذا الدين يكون في مرتبة ان كان حرجوا
من هذا الدين يكون اسهل لان الباقي يكون مباحا فيكون اسهل
على ان قوله ما تقدم يمكن ان يكون باعتبار التغلب والمراد في الجملة
ولا يذهب عليك ان النسخ من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وآله
ولايحتاج الى اقامة الدليل عليه وانما ذكر الاصوليون الدليل
لمكابرة اليهود ولا جدوى كثيرا له واحتجاج اليهود بان موسى
ع ان بين دوام شرعه بطل النسخ لكونه نبيا معصوما عن الكذب
وساير الذنوب والا اي وان لم يبين دوام شرعه اقتضى الامر
الواقع في دينه الفعل مرة ان لم يبين انقطاعه لان الامر لا
يقتضي التكرار وكذا النهي لايقتضي الا مرة واحدة وفيه ان عدم
البيان لايقتضي الاكتفاء بالمرة كما في منسوخات دين محمد صلى الله
عليه وآله وجب نقل المدة انقطاعه اقول ملخص هذا الدليل ان
موسى على نبينا وآله وعليه السلام لايخلو من ان يبين دوام شرعه
او لم يبين وعلى الاول يبطل النسخ وعلى الثاني لايخلو من ان لايخلو من ان
يبين انقطاع وفيه اولا وعلى الاول يجب النقل لتوفر الدواعي
على نقل امثال ذلك وعلى الثاني يلزم وجوب الخروج عن العهدة
الاتيان بالامر مرة واحدة مع انه ليس كذلك وفي هذا الدليل
بحث اما اولا فلانه يمكن في شرع موسى على نبينا وآله وعليه السلام
ان يكون الحكم والخطاب مشتملا على التكرار من غير بيان الانتهاء
واما ثانيا فان الانقطاع ينافي النسخ فلا يتم في الدليل ان يقال ان
بين دوام شرعه او انقطاعه فلا نسخ وان لم يبين يلزم الفعل مرة وكذا

نقل

وكذا الاحتجاج بقوله اي قول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا ولو كان
دين موسى منسوخا خصوصا في قضية تمسك السبت لا يصح قوله ابدا
وكذا الاحتجاج بان الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي
عن الحسن غير لايق بالحكيم وان كان قبيحا فيمتنع الامر به لان ما مر
الله لا يكون قبيحا ضعيف خبر لقوله واحتجاج اليهود اما ضعف
الدليل الاول لاحتمال ذكر المدة اجمالا كان قال الى ظهور دين محمد
صلى الله عليه وآله واقول هذا ينافي كونه نسخا ولم ينقل لانقطاع
تواتر اليهود حيث استاصلهم بخت نصر الا من سد من بقي منهم مما لا يفيد
بقولهم ولا نم ايضا انه يجب بيان محل المدة لو لم يستاصلهم بخت نصر
وكيف لا قد تكون المصلحة في اخفاء بعض المسايل اما ضعف الدليل
الثاني فلانه لو سلم رواية تمسكوا بالسبت ابدا فانه قيل انه من اختلاق
ابن الراوندي لكن نقول الابدية قد يراد بها الزمان المتطاول
كما في قوله تعالى من قتل مومنا فجزاؤه جهنم خالدا وهذا ظاهر في لغة
العرب وغيرها كما جاء في التورية يستخدم العبد است سنين ثم يعتق
في السابعة فان اباه اي ابى العبد العتق فليثقب اذنه اذن
العبد ويستخدم ابدا اي زمانا طويلا وجاء في موضع اخر من التورية
يستخدم خمسين سنة ثم يعتق يعني الابد بخمسين سنة ولو قيل ان القول
الثاني نسخ للاول ثبت النسخ على انا نقول هو تقرر ان الابدية بمعناه
الحقيقي يتحقق فيه النسخ فلا يتم استدلال اليهود ويجي تفصيل ذلك في كلام
المتن وشرحه واما ضعف الدليل الثالث فهو مبني على ان الحسن والقبح
من لوازم الافعال ونحن نمنعه ونقول الحسن والقبح يختلف باختلاف احوال

المكلفين ومقتضيات اعمارهم وطباعهم الا ترى ان من يعيش الف سنة
يليق به تدبير معاشه بوجه والذي يموت بعد خمسين يليق له بوجه
اخر والى هذا اشار المصنف بقوله وكون الفعل حسنا او قبيحا يختلف باختلاف
الازمان والاحوال المتجددة ويمكن ان يصح هذا الحكم الكلام من غير
بناء على ان الحسن مثلا دائر بان تقال الحسن قد يصير قبيحا يختلف با
باختلاف الازمان والاحوال بالعرض كما اذا استلزم الصدق
قتل النبي والكذب نجاته واحتجاجهم كما انه ضعيف كذلك معارض
جعل المعارضة مقابلا للضعف بناء على ان معارضة دليل بدليل
لا يدل على فساده بوقوع النسخ اي نعم دليلا على اثبات النسخ
بما وقع في التورية كما في البقرة التي امر وبذبحها اولا فانه جعل
موبدا عليهم اولا ثم نسخ وامر بتقريب قربان خروفين كل يوم بكرة
وعشية الخروف من صغار الغنم ثم نسخه اي التقريب في المحصول
لنا على اليهود الزمان الاول انه جاء في التورية ان الله تعالى قال
لنوح عليه السلام عند خروجه عن السفينة اني قد جعلت كل دابة ماكلا
لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم
فلا تاكلوه ثم قد حرم الله على موسى عليه السلام وعلى بني اسرايل كثيرا
من الحيوان الثاني كان ادم عليه السلم زوج الاخ من الاخت
وقد حرم الله ذلك على موسى ثم قال صاحب المحصول ولقايل ان
يقول لا نم ان نبوة محمد صلى الله عليه واله لا يصح الا مع القول بالنسخ
لان من الجايز ان يقال ان موسى وعيسى على نبينا وآله وعليهما السلام
امرا الناس بشرعهما الى ظهور محمد صلى الله عليه وآله فعند ظهور دين

محمد صلى الله عليه وآله زال التكليف بشرعهما وذلك ليس نسخا او يكون
من قبيل قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض والمسلمون الذين انكروا النسخ
هو امذهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القران ان موسى وعيسى
عليهما السلام قد بشرا في التورية والانجيل بمحمد صلى الله عليه واله وبا
بالرجوع الى شرعه فيكون دينهما منتهى الغاية وكذا دين ادم فانه نوع
الالزام وقد يجاب عن الالزامين فان رفع الاباحة ليس نسخا فتزويج
الاخ للاخت واكل كل حيوان وبطاره بحكم الاباحة الاصلية فلا يتحقق
النسخ واقول قد عرفت من نقل الاجماع من هذه الامة في حسن النسخ
فلا يضر هذا الاحتمال وقوله تعالى ما ننسخ من اية الاية البحث الثالث في
القران ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني فانه انكر اشتمال
القران على الناسخ والمنسوخ وانا قلنا بوقوع النسخ في القران لعدة
من الاية كاية العدة فان عدة الوفاة كانت اولا حولا لقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا
الى الحول غير اخراج ثم نسخ ذلك بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وكاية تقديم الصدقة على
المناجاة وهي يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي
نجويكم صدقة ثم نسخ ذلك بآية من قوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم
وكاية ثبات الواحد للعشرة وهي ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم
ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وكاية القبلة وهي قوله تعالى
سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ازال الحكم

بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام في المحصول اجاب ابو مسلم الاصفهاني
عن الاية الاولى ان الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها لو
كانت حاملا ومدت حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا
واذا بقي الحكم في بعض الصور يكون تخصيصا لا نسخا والجواب ان
عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل سنة او اقل او اكثر فجعل السنة مدة
العدة يكون زايلا بالكلية واجاب ابو مسلم عن اية المناجاة بانه
زال الزوال سببه لان سبب التقدمة ان يمتاز المنافقون من حيث
لا يتصدقون من المومنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد به قال
صاحب المحصول لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا لكنه
باطل لانه روي انه لم يتصدق غير علي بن ابي طالب عليه السلام
واجاب ابو مسلم عن آية العدة لا احتجاج على اثبات النسخ وكذا
قوله وما ان الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المومنين والمنافقين
فلما حصل ازال التعبد فلا يكون نسخا بل زوال الحكم بزوال سببه وكذا
قوله وما ان الغرض في ~~تقديم الصدقة~~ بقاء الاستقبال لبيت المقدس
عند الاشتباه وفي بعض صور توجه الكعبة باطل خبر لقوله واحتجاج
لان الا المراد لم يتقدم من كتب الله ما يبطله ولا ياتيه المبطل من بعده
لا انه لا يبطل بعضه بعضا واقول الصحيح ان يقال القرآن ليس فيه
ما لا يطابق الواقع لا في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحال كما روي
عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم كما في مجمع البيان للطبرسي ومثله
في تفسير القاضي من الجمهور وكيف لا والمقصود تنزيه الكتاب عن الباطل
فاذا كان المنسوخ باطلا يكون في القرآن الباطل وعدة الحامل بوضع الحمل

سواء كانت سنة او اقل كالخطة لحصل السنة عدة زال بالكلية
وكون الصدقة للتمر يقتضي كون الصحابة مامورين منافقين غير
علي عليه السلام فانه لم يتصدق سواه وهو باطل لان الصحابة
كلهم ما كانوا منافقين اعلم ان النفاق انما يثبت فيمن ناجى الرسول
صلى الله عليه وكان له مال واما من لم يناج او ناجى ولم يكن له مال
فلا يكون منافقا لقوله تعالى فان لم تجدوا فان الله غفور رحيم والاستقبال
الى بيت المقدس كغيره في الجهات عند الاشاعرة وليس كونه
بيت المقدس منظورا او القبلة لابد وان يكون منظورا معلوما
قبل التوجه اعلم ان ما ذكره ابو مسلم من الوهن في الاستدلال
بالايات يمكن ان يكون سندا او الوهن في السند غير مانع وليس
باصطلاح على ما يظهر من كلام المص ثم الاستدلال بآية العدة بانها ناسخة
للحول لان الاية الناسخة مقدم في القرآن على الوثيقة المنسوخة
تو بر البحث الرابع في شرايط النسخ وهي الاستمرار فيما يصح الاستمرار
بحسب الزمان والاذبح اسمعيل عليه السلام وابطال عدد الركعات
من الخمسين الى سبعة عشر لا يتصور فيه الاستمرار لان المنقطع
لا ينسخ لا يسمى نسخا كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وقد يتصور النسخ
في المنقطع كما اذا ورد الحكم بتأبيد الحكم ثم نسخ الصف وصحة تغيره
اي يكون الحكم بحيث يصح ان يتغير فانه لو لم يكن كذلك كوحدة
الله سبحانه لا يتصور فيه النسخ كالقيام الصالح لان يتغير الى القعود
والقعود الذي يمكن ان يتغير الى القيام وذو وجوه التصرف اي
صحة تغير وجوه التصرف بان يكون في الوقت الاول التصرف فيه

الحول م

اوجه

بوجه الوجوب مثلا وفي الوقت الثاني بوجه الحرمة او الندب
ويمكن ان يكون قوله وجوه معطوفا على القيام اي كوجوه التصرف
فانه يتغير لا كوجه المعرفة فان وجهها لا يتغير والنفع والضر اي كالنفع
والضر فانهما يتغيران كما في الفصد وحسن بعض المنافع او صحة تغير النفع
والضر لا ما وجب استمراره اما لكونه لطفا كالمعرفة فانه يستحيل ان لا
يكون لطفا فلا يتصور نسخه او لكونه على صفة هو عليها ولا يمكن التغير
عنها كوجوب الانصاف وقبح الكذب فلا يتصور تغيره اذا اشتمل
على مفسدة بالعرض كقتل نبي وكذا وجوب الانصاف على الان
الغرض التمثيل والجهل اي قبح الجهل من حيث هو جهل من غير نظر الى خصوص
المجهول ويشترط ثبوت الناسخ والمنسوخ بالشرع لا بالعقل كما في
مقطوع اليد مثلا كما مر وتأخر الناسخ اي تأخر شيء يوصف بانه ناسخ
وعدم توقيت الفعل بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل لا بغاية
~~كما في مقطوع اليد مثلا كما مر وتأخر الناسخ اي تأخر شيء يوصف بانه~~
ناسخ ~~وعدم توقيت الفعل بغاية معلومة~~ بالمجهولة اي لا بغاية المجهولة
كدوموا عليه اي على الفعل الى ان انسخه عنكم فان مثل هذا يكون نسخه
اقول الاستمرار يقتضي عدم توقيت الفعل بغاية معلومة فلا احتياج
الى قوله وعدم توقيت الفعل الخ اقول الغاية المجهولة ايضا ينافي
الاستمرار فلا يكون الاستمرار شرطا للنسخ ويشترط وقوعه اي
وقوع النسخ في الاحكام الشرعية اي الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والاباحة دون اجناس الافعال من غير نظر الى عروض
الاحكام المذكورة ولا يشترط تناول اللفظ المنسوخ لمنطوقه اي بحسب صيغة

لطفا م

ودلالته المطابقية او التضمنية او الالتزامية للمنسوخ لاحتمال تناوله ~~المدلول~~
~~لا يشترط تناول اللفظ المنسوخ لمنطوقه اي بحسب وضعه ودلالته المطابقية او~~
~~التضمنية او الالتزامية للمنسوخ لاحتمال~~ تناوله بالحس امر خارج عن مفهوم اللفظ
كالقرينة الدالة على ان الامر والنهي يفيد ان التكرار ثم نسخ المرة الثانية
او الثالثة لسادس ما علم استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب الدال بحسب
وضعه باحدى الدلالات او ما علم بقرينة دالة على الدوام والتكرار
كالامر الذي لا يدل على الاستمرار ثم بالقرينة قد يدل عليه فينسخ النسخ قد يكون
لا الى بدل كنسخ تقديم الصدقة او لا يدل له فيشترط وجود لفظ يدل
على الزوال ان زوال الحكم الاول صريحا بخلاف ما لم يدل فان اتيان
البدل يستلزم الزوال اقول قد اجمع العلماء على ان آية العدة المشروحة
وهي الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية الآية نسخها قوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا او لا يدل على زوال الحكم الاول صريحا ولا ضمنا ويمكن ان يقال
فهم النسخ والزوال بقرينة الرواية والقرينة وكيف لا والا لا يتصور النسخ
وهو ظاهر وقد يكون الى بدل مصادم لا يحتاج بدل على الزوال فان الهدم
يكفي في الزوال كما اشار اليه المص بقوله يكفي ثبوت التضاد ولا
يحتاج الى التصريح وقد يكون في المخالف كنسخ صوم عاشوراء برمضان
فانه كان واجبا اولا في عاشوراء ثم بدل رمضان ويكفي جمع الفريقين
فالنسخ لا يتم من البدل بل لابد من امر آخر يدل على زوال الصوم قولا كان
او فعلا او تركا وسائر الحقوق بالزكوة اي نسخ سائر الحقوق بالزكوة
فيشترط في البدل المخالف وجود ما يدل على زوال الحكم الاول حتى يثبت

ثم م

النسخ

النسخ ولا يكفي البدل المذكور لعدم التنافي بين الحكمين كما فرضنا علم
والتصادق بمجرد المخالفة الغير الدالة على زوال الحكم فلابد من ضم ما يدل
على زوال الاول البحث الخامس يجوز نسخ الشيء قبل فعله اجماعا في النهاية
نسخ الشيء قبل فعله ضربان الاول نسخه بعد انقضاء وقته ولا خلاف
في جوازه ولان مثل الفعل يجوز ان يصير مفسدة في المستقبل او مصلحة
في الحال فيقوم بفعله في الحال ثم ينهى عنه في الاستقبال ولا فرق بين المطيع
والعاصي في حسن توجه الامر والنهي معا اليهما فانه قد يحسن ان يأمر
من مطيعه واذا كان امره فاطاع جاز النسخ اجماعا فكذا اذا امره
فعصى لان بالطاعة والمعصية لا يتغير حسن النسخ التابع لتغير المصالح في
المستقبل وايضا قد بينا ان الكفار مخاطبون بالشرايع فالنسخ قد يتناولهم
وان عصوا بالشرك فاذا جاز ذلك منهم جاز ذلك فيهم جاز في غيرهم
الضرب الثاني نسخه قبل حضور وقته وانقضائه وقد اختلف الناس
في ذلك فمنعه المعتزلة وبعض اصحاب ابي حنيفة وابو بكر الصيرفي من
الشافعية وذهب الاشاعرة واكثر الشافعية الى جوازه والحق الاول
لو جاز ذلك لزم ان يكون الشخص الواحد مامورا به منهيا عنه في فعل
واحد في وقت واحد والثاني بح فكذا المقدم لانه لما امر الله مقدوره
له بصلوة ركعتين عند الوجوب فقد تعلق الامر والنهي بشيء واحد في وقت
واحد من جهة واحدة ومكلف واحد والتالي بح فكذا المقدم لانه لما
امر الله مقدوره له بصلوة ركعتين عند الوجوب فقد تعلق الامر والنهي
بشيء واحد في وقت واحد حتى لو اختل شرط منها لم يكن صورة النزاع
ولان قوله صلى الله عند الوجوب ركعتين موضوع للامر بالصلوة في ذلك الوقت

لاعبرلعة وعرما و قوله لا يصلى عند الوجوب ركعتين موضع النهي عنهما لغة و شرعا فتوارد الامر والنهي على شيء واحد في وقت واحد من وجه واحد الثاني اذا امر بالفعل في وقت معين ثم نهى عنه معرفا ان انه لم يرد ايقاعه ويكون قد امر بما لم يرده ولو جاز ذلك لم يبق لنا وثوق باقوال الشارع الثالث انه يقتضي الى ان يكون القول الواحد اعني كلامه تعالى حسنة واحدا وقبيحا واحدا في وقت واحد وهو محال والاخير بناء على مذهب الاشاعرة وقال المصنف منعا او لانه وقوع النسخ قبل الفعل بقوله فان الكافر والفاسق مخاطبان بالناسخ والمنسوخ فاذا لم يعمل بالمنسوخ وجاز الناسخ فقد نسخ الحكم قبل الفعل وعلى هذا المكون انه المماحاة واخله في النسخ قبل الفعل لانه ما فعل كل من كلف به ولو حمل النسخ قبل الفعل على نسخ تكليف لم يات به احد لا يتم الدليل المذكور ولعل يجوز نسخه قبل حضور وقته او قبل انقضاء وقته والمعتزلة على المنع كما نقلنا من النهاية خلافا للاشعرية والاكثر فانه يجوز وعمل بعض الاشعرية وبعض منهم بعض اصحاب ابي حنيفة وابي بكر الصيرفي لنا معشر الشيعة والمعتزلة انه لو جاز ذلك اي النسخ قبل حضور الوقت او انقضائه لزم البداء او ظهور بعد الخفاء ويقال بدا الامر او ظهر بعد اخفائه ويرجعه الى ظهور الخطاء فيما يلزم عليه وهو على الله تعالى محال فانه لا يخفى عليه فانه قد يطلق البداء على تغير الراي كالندامة وهو ايضا مناسب وشروط البداء اربعة اي تحقق البداء في الامور المذكورة فقط فيتحقق الندامة ويظهر ما كان خافيا حين تحققها وهي اي الاربعة ايجاب الفعل المامور به النهي عنه كما في صلى ركعتين وقت الوجوب والوجه كما تقدم

او السبب او سبب الوجوب والندب والوقت كالوجوب والمكلف كزيد الامور بصلوة ركعتين عند الموت وجوبا والنهي عنه فيه وهي اي الاربعة بانه متناهي الصورة المفروضة فلو نسخ قبل حضور الوقت او انقضائه والمصلحة في الاتيان بالفعل لا يكون التقصير من المكلف لانه ما قصر حيث لم ينقض وقت الفعل فيكون فوت المصلحة من الله تعالى عن ذلك البداء ودفعه نظر لانا لا نم ان فوت المصلحة لا يصح من الله تعالى وانه يلزم البداء اذ قد يكون المصلحة محض التعبد بمقتضى عدله فالفعل ساقطه وايضا يحتمل ان يكون مصلحة التكليف توطين نفس العبد على المشقة وقد مر من المص ان المكلف بالفعل يجوز موته قبل الفعل والموت من الله تعالى فيلزم مثل البداء فيه كذا اقول وايضا تقدم ان التكليف قد يكون بغير الفعل نعم قال المص في النهاية انه لا يجوز تكليف من علم موته قبل تمكنه من الفعل وايضا نقول في البيان انه لا يجوز نسخ الحكم قبل حضور الوقت لان الفعل المامور به المنهي عنه بعينه الى ذلك الوقت الذي امر به ونهي عنه ان كان حسنا استحال النهي عنه او قبيحا استحال الامر به اقول هذا انما يصح لو كان المامور به يلزم ان يكون في ذاته حسنا والمنهي عنه في ذاته قبيحا وذلك ممنوع لجواز ان يكون الامر والنهي في بعض الصور لمحض التعبد لا لخصوصية في ذات الفعل وايضا النسخ لا يستلزم النهي فانه اذا كلف الله تعالى شخصا بالنكاح للنسل وكان معلوما ان الشخص المذكور لغلبة شهوته لا يترك النكاح ويحصل الغرض فيرفع التكليف لا بالنهي مع اتحاد الفعل الذي هو متعلق الامر والنهي فلا يلزم البداء لتناول النهي الذي تعلق بالفعل مثل ما تناول الامر فخلاصته ان الفعل الذي تعلق به الامر

وهو الذي تعلق به النهي فرد اخر مثله لا عينه فلا يلزم البداء اللازم من اتحاد الفعل او نقول بتغاير الفعل المامور والمنهي لتناول الامر الاعتقاد بمعنى ان غرض التكليف ان يعتقد المكلف بانه مامور بفعل شاق فيتوطن نفسه على المشقة وليس الغرض الاتيان بالفعل كما اذا قال السيد لعبده اذهب غدا راجلا الى قرية كذا والمقصود توطين العبد نفسه على المشقة والسيد ليس غرضه الا ان يرفع التكليف غدا عنه لا بانا نقول المتماثلان اي المتماثلان يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت والاخر مفسدة فيه اقول هذا دخل في السند الاخص حل بما لا يعده فان للمانع ان يقول المامور به ليس على المنهي عنه والفعلان يجوز اختلاف ما بينهما كما مر في افراد السواد الواردة على محل واحد وايضا المثلان لابد فيهما من امور مختلفة مميزة حتى لا يلزم رفع الاثنينية فنتصور اختلاف المصلحة الا يرى ان كخمس من الانسان يكون وجود احدهما مصلحة وجود الاخر مفسدة والامر الاول اي السابق على النهي يتناولهما اي المثلين فكذا النهي فيكون المثلان مامورا بهما ومنهيا عنهما ويلزم من هذا ان يكون الامر بفعل امرا بامثاله الى غير النهاية الا ان يدعي انه امر باحد امثاله والنهي نهي عن جميع الامثال فيتواردان على واحد ولامتناع التميز بينهما اي لا يمكن للمكلف التميز بين مثل ومثل فيستحيل الامر اي تكليفه باحدهما احد المثلين والنهي عن الاخر لانه يؤدي الى التكليف بالمحال اقول لو صح هذا يلزم ان لا يتحقق النسخ بعد مضي الوقت ايضا لانه بالنهي عن المثل كما صرح المص الا ان يقال اتحاد الوقت توجب عدم التميز وفيه انا لا نم ذلك في ذلك اي نقول بعد الاتحاد فرد ونمنع عن

الاتحاد

عن الاتحاد مطلقا وذلك ظاهر لما رتب واما تناول الامر الاعتقاد الموجب لتوطين العبد نفسه على المشقة فليس كذلك اي دعوى تناول الامر باطل لان لفظ الامر في قولهم صل وقت الوجوب ركعتين لا يشتمل بل يتناول الفعل فقط وفيه ان المراد انه يلزم اعتقاد المكلف بالتكليف وذلك يوجب توطين النفس لانه يدخل في مدلول لفظ الحكم مطابقة ولو سلم اختلاف الفعل المتعلق للامر والنهي فلا نزاع فان فرض النزاع كان في صورة اتحاد الفعل المتعلق للامر والنهي لتغاير متعلق الامر والنهي اقول بهذا لا يثبت الدعوى وهو انه لا يجوز نسخ الفعل قبل حضور وقته فانه اذا جوزنا ان يكون الفعل المامور به شيئا والمنهي عنه في النسخ شيئا آخر لا يلزم المحذور ويتحقق النسخ اعلم ان الامر بصلوة ركعتين وقت الوجوب وجوبا والنهي نسخ سواردان على فعل واحد بديهة ودعوى الاختلاف باعتبار المثل غير نافع والصحيح انه يجوز الامر لمصلحة والنسخ لمصلحة كما في مصلحة توطين النفس في امر السيد للعبد احتجوا احتج المجوزون للنسخ قبل انقضاء وقت الفعل بان ابرهيم عليه السلام امر بالذبح بذبح اسمعيل عليه السلام ولم يفعل لم يذبح للفداء حيث فداه الله بذبح عظيم ولا يمكن ان يقال بانقضاء وقت الفعل اذ يلزم ان يكون ابرهيم عاصيا وليس كذلك اذ هو معصوم لكن هذا انما يصح اذا اريد بمعنى وقت الفعل خروج الوقت الموسع والمضيق اما اذا اريد مضي وقت يسع الفعل فلا يلزم العصيان في صورة الوقت الموسع كذا اقول ولان السيد قد يامر عبده ثم يعتبر مصلحة الامر خاصة اي دون الفعل فيتغير الامر بالنهي لا لقبح الفعل بل لمنع ا

لوجوب

لمصلحة كما في الامر بالنكاح للنسل ثم اللايق في قول المص ولان السيد فلاحتمال
الباء بدل اللام ليكون عطفا على قوله بان ابراهيم عليه السلام بالذبح بل
بمقدمات الذبح والقرينة قوله تعالى قد صدقت الرويا كما اشار المص بقوله
لقوله تعالى قد صدقت الرويا لانه لو كان الامر بالذبح لا بمقدماته لا يصدق
الرويا مع عدم وقوع الذبح نعم امر بمقدماته وهو مع ظن الامر به ظاهر عظيم
والسداد عن ظنه انه يومر بالذبح اقول يجوز الظن الكاذب
على الانبياء عليهم السلام لا على المص وامثاله ممن يقول بعصمة الانبياء
والا يليق كيف ولو جوز ذلك يلزم تجويز الاجتهاد ايضا اي غلطا يكون
اعظم من العزم على قتل معصوم بغير غلط الرويا ولعل المص قدس سره اورد
سند المنع على مذهب اهل السنة فان السند يجوز ان يكون مذهبا ضعيفا
والحق في ذلك ان الله امر ابرهيم عليه السلام بالذبح حتى يظهر للناس
انقياده للحكم فلما ظهر رفع الامر وتصديق الرويا باعتبار اطاعة الامر
والقيام باقامة مقدماته وهذا شايع في العرف لمن كان عنده اطاعة تخص
وان لم يات بما جعله يقال انك فعلت ما امرت وانما قلنا ان الحق ذلك
لان ابرهيم عليه السلام اذا اطاع امر الله تعالى في مقدمات الذبح لا يكون انقياده
كليا ولا يكون الا ارادة الانقياد وذلك لا يليق بالانبياء عليهم السلام فان الاليق
ان يكون مامورا بالذبح مطيعا منقادا لما امره الله وهذا اشاره سلفا لكن
ورد انه ذبح لكن الله تعالى كان يوصل ما يقطعه فالحام ما يقطعه وروي ايضا
خلق صفحة نحاس او حديد يمنع الذبح في الشرح العضدي وهذا الاسمع اما اولا
فلانه خلاف عادة ولم ينقل نقلا معتبرا واما ثانيا فلانه لو كان كذلك
لما احتج الى الفداء ولو منع الذبح بالصفحة مع الامر به لكان تكليفا بالمحال والمعتزلة لا يجوزه

واقول فيه بحث لان خلاف العادة لا يضر في المقام والاحتمال كاف
وهو جايز كارسال الكبش من الجنة للفداء وضعف الرواية لا ينافي سنديته
المنع والاحتياج الى الفداء لترك الاقدام بالذبح المطلوب منه الفداء
وايضا منع الصفحة لو كان وايما يكون التكليف بالمحال والسيد انما يحيى منه الا
المذكور يجوز البداء عليه بخلافه تعالى فلا يقاس الغائب بالشاهد وفي الامر   ط
مع حسن الفعل فلا يصح ما قال ان حسن الفعل بحاله لكن قال حسن الامر وقبحه
يامر وكيف لا وقد في كلام المص تكليف الكفرة ان التكليف قد يحسن
لمصلحة من نفس الامر لا من المامور به اي اجزاء وح لا يصح هذا الكلام
كذا اقول البحث السادس يجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا للقوم كما به
تقديم الصدقة على المناجاة فانه لا بدل لها وفيه ان الاباحة حكم
شرعي في الشرح العضدي قد اختلف في جواز نسخ تكليف من غير تكليف
اخر بدلا عنه فجوزه الجمهور ومنعه قوم اقول بعد ان تقرر ان النهي
المتعلق بالوجوب يفيد الاباحة وكذا الامر المتعلق بالفعل المنهي يكون
للاباحة هذا البحث قليل الجدوى او الاباحة ليس تكليفا ولو قيل ان
الاباحة تكليف يقول ح لا يكون لا الى بدل وقوله نات بخير منها
او مثلها لا يدل على مطلوبهم استدل من قال بعدم جواز النسخ لا الى
بدل بهذه الاية ورد المص بان الخير او المثل يمكن ان يكون
بمعنى عدم التكليف فلا يلزم تكليف اخر واليه اشار بقوله لجواز
ان يكون العدم خيرا من ثبوت الحكم وقت نسخه اي بمعنى رفع الحكم
خيرا من الحكم اقول فيه بحث لان الرفع ماخوذ في معنى النسخ فالاية
يدل على اتيان شيء بعد الرفع فلا يكون الرفع هو الخير وما في كلام المص

واقول

المص ان الماتي به مترتب على النسخ موافقا لما قلنا او ان المراد
بخير منها في اللفظ اقول الكتاب ينسخ بالسنة ولا يناسب ان يقال
السنة خير من الكتاب بحسب اللفظ وايضا قال المص في هذا الجواب
نظر لان النسخ شرعا هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على
المعنى الشرعي لا اللغوي هذا كلام النهاية وفيه ان النسخ كما يقال
على ابطال الحكم يطلق على ابطال اللفظ فانهم قسموا المنسوخ الى
منسوخ اللفظ فقط ومنسوخ المعنى فقط والى منسوخهما الا ان يقال
المجاز اولى من الاشتراك فيحمل القران على اللغة ليشمل نسخ الحكم
واللفظ وفيه انه يرفع الاشكال اولا لانه ح يقتضي ان يكون لكل
منسوخ بدل ويجوز نسخ الشيء الى اثقل منه خلافا لبعض اهل الظا
كما في الصوم في شهر رمضان الناسخ للتخيير بينه وبين صوم رمضان
وبين الفدية اذ كان التكليف اولا باحد الامرين من الفدية وصيام
شهر رمضان ثم تقرر الصوم ولا ريب ان الصوم اثقل من
المخير والحبس الذي كان اولا لاحد الزنا لقوله تعالى فامسكوهن الاية
بقوله تعالى فاجلدوا مع الرجم فانه كان اولا لاصابهم حاد رجم مع
الجلد فيكون اشق في هذا الحد وان كان في بعض الاخرة
الاثنية وصوم عاشورا برمضان فانه كان اولا الصوم اقول
عاشورا ثم نسخ الى صوم رمضان ولا شك انه اثقل من العشرة
قالوا اما من انكر النسخ الى الاثقل استدلا بقوله تعالى نات بخير او با
فيجب ان يكون اشق لان افضل الاعمال احمزها اي اشقها اقول
ح يكون قوله تعالى مثلها شبهها في الثواب فيلزم ان لا يكون النسخ بالاباحة

وايضا قد مر ان المراد بالخير عدم الوجوب مثلا واعلم انه
مر ان المراد بالنسخ معناه اللغوي فلا يصح الاستدلال الا انه اجيب
منا بطريق المنع والمذكور هو السند لكن اللايق حمل القران بما   يليق
ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم اطلاق النسخ على نسخ التلاوة على قول
المص يلزم ان يكون بحسب اللغة ح لا يكون هذا البحث واخلاق
النسخ لا بحسب اللفظ ويمكن ان يقال ان نسخ التلاوة على قول المص
كانت او لا مدلوله ثم رفعت اللذيه اما بالجرح او للاباحة ح
يكون البحث واتفاقي بحاله وبالعكس اي نسخ الحكم دون التلاوة
كانت او لا مدلوله ثم رفعت المذكورة لانهما عبادتان لا يلازم
بينهما لان القراءة عبادة واتباع الحكم عبادة اخرى لا يلزم
احدهما الاخرى فيجوز نسخ الحكم مع رفع الحكم وبالعكس وقد وجد
نسخ الحكم دون التلاوة في الاعتداد الحول ونسخ التلاوة دون
الحكم في رجم المحصن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من
الله ويجوز نسخ المقيد بالتابيد لانه كالعموم قال في المحصول المسئلة
الحادية عشر اذا قال الله تعالى افعلوا هذا الفعل ابدا يجوز نسخه خلافا
للقوم لنا وجهان الاول الاول ان لفظ التابيد في تناوله جميع الازمان
المستقبلة كلفظ العموم في تناوله لجميع الاعيان فاذا جاء واحد تخصيص
جاز الاخر والجامع هو الحكمة الداعية الى جواز التخصيص الثاني ان
شرط النسخ ان يرد على ما امر به على سبيل الدوام والتابيد لا يدل
الا على الدوام فكان التابيد شرطا لامكان النسخ وشرط الشيء لا
ينافيه احتج المخالف بامرين الاول ان قوله افعل ابدا قائم مقام افعلوا

في هذا الوقت وفي ذلك الى ان يذكر الاوقات كلها ولو ذكر على هذا
الوجه لم يجز النسخ فكذا اذا ذكر بلفظ التابيد الثاني لو جاز النسخ في
صورة التابيد امتنع علينا بدوام التكليف والجواب عن الاول
ان ذلك يمنع عن النسخ كله لان المنسوخ لابد من كونه لفظا يفيد الدوام
اما بصريحه واما بمعناه ثم انه منتقض بانه يجوز قيام زيد وعمرو
الا زيد الثاني ان اللفظ التابيد التابيد لو جاز يعتمد على الاستمرار
لكن القطع لا يحصل الا بالتواتر هذا عبارة المحصول اقول لفظ
التابيد ان كان بمعناه الحقيقي يلزم الكذب الا ان يقال اذا حمل
الحكم بالتابيد كما روي عن موسى على نبينا وعليه السلام انه قال تمسكوا
بالسبت ابدا فيمنع الاخبار في المسئلة المستنبطة عن الحكم بان التمسك
بالسبت واجب ابدا مثل انشاء بوجوب اخبار ومن يقول بنسخ الاحكام
يلزم عليه نسخ الاخبار والحق ان الحكم بدوام الخبر ثم ابطاله يستلزم
عدم مطابقة النسبة وهو كذب وانقلاب الحقيقة وهذا يدل على
ان النسخ ليس بابطال بل انتهاء في جميع الصور او بعض لكن الظاهر
الاول اذ يلزم في الابطال في البعض ما يلزم في الكل ثم ان الابد
لا يحتمل ان يكون حقيقة في معناه والا يلزم التكليف في غير دار التكليف
وهو مجاز فلابد من الابد وان يحمل على دوامه في دار التكليف وهو
مجاز فليحمل على اكثر اوقاته وايضا النسخ رفع طلب التكليف في غير دار
التكليف وهو مجاز فلابد من الابد وان يحمل على دوامه في دار التكليف
وهو مجاز فليحمل على اكثر اوقاته وايضا النسخ رفع التكليف ثم ان القوم
ان ما قائلين بالنسخ في صورة تأبيد الفعل في هذا الوقت وذلك الوقت

الى اخر الاوقات لا يقولون بعدم تحقق النسخ بل نظرا الى النسخ
كما يجري في الكليات يجري في الاشخاص سواء كان زمانا او غيره
في الشرح العضدي في الحكم المقيد بالتأبيد ان كان التأبيد قيدا
في الفعل مثل ان يقول صوموا ابدا لم يقبل خلافه وان لم يكن
نصا قيل ويحمل على المجاز لنا انه لا يزيد في دلالة على جزئيات
الزمان على دلالة قوله صم هذا على صوم غد وقد قدمنا انه
قابل للنسخ فاذا جاز ذلك فوجه الصوم بعينه ساو له فنقول ظهور
واحتماله ان لا يتناول اولى بالجواز قالوا التأبيد معناه انه دائم
والنسخ يقطع الدوام ويقطعه فكان متناقضا فلم يجز على الله الجواب لا نسلم
التناقض اذ لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية
التكليف وذلك كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان
لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله و
ذلك كما يتعلق التكليف بالصوم بالتأبيد فان الاول صح لا التأبيد
ثم على هذا يندفع بعض ما اوردنا فانه انما يصح اذا جعلنا النسخ بيانا
لانتهاء الحكم ولكن ما في عنه كلام المحصول والمقصود لان شرط النسخ الدوام
اذ الكل نسخ يكون رفعا للتأبيد ولا يعاد بين الشيئين وشرطه فاذا كان
النسخ لا يكون الا مع الدوام فلا يحقق النسخ الا برفع التأبيد وفيه بحث لان
النسخ لا يقتضي رفع التأبيد الذي هو دوام الحكم بمعنى عدم انقطاعه قطعا
بل اذا قيل ان النسخ رفع الطلب بالدوام فلا يحتاج الى اشتراط التأبيد
وهو ظاهر والخبر ان امتنع تغيره بخبره اي المحكي عنه وهو النسبة
الواقعة في نفس الامر كحدوث العالم امتنع نسخه والا جاز نسخه مثل عمر نوح

الف سنة ثم بين ان من بعد الف سنة الا خمسين عاما في الخبر
اما ان يكون عاما في ضرا عاما لا يجوز تغيره كقولنا العالم محدث
وذلك لا ينظر اليه النسخ او عما يجوز تغيره وهو اما ان يكون ماضيا
او مستقبلا والمستقبل اما ان يكون وعدا او وعيدا او خبرا عن حكم
كالخبر عن وجوب الحج ويجوز النسخ في الكل وقال ابو علي وابو هاشم
لا يجوز النسخ في شيء منه وهو قول اكثر المتقدمين لنا ان الخبر اذا كان
عن امر ماض كقوله تعالى عمرت نوحا الف سنة جاز ان يبين من بعد انه
الف سنة الا خمسين عاما وان كان خبرا مستقبلا او كان وعدا او وعيدا
كقوله لاعذبن الزاني ابدا فيجوز ان يبين من بعد انه الف سنة الا خمسين
عاما وان كان خبرا مستقبلا او كان وعدا او وعيدا كقوله لاعذبن
الزاني ابدا فيجوز ان يبين من بعد انه اراد الف سنة وان كان
خبرا عن حكم الفعل في المستقبل فان الخبر كالامر في تناوله للاوقات
المستقبلة فصح اطلاق الكل مع المراد ببعض ما يتناوله بموضوعه
فثبت ان حكم النسخ في الخبر كهو في الامر احتج من قال ان النسخ في الخبر غير
متصور بوجهين الاول ان دخول النسخ في الخبر يوهم انه كان كذبا
الثاني كرجا رفع الخبر لجاز ان يقال اهلك الله عادا ثم يقال ما اهلك
الله عادا والجواب عن الاول ان دخول النسخ على الامر يوهم البداء كان
ايضا فان قالوا الا يوهم البداء لان النهي دل على ان الامر لم يتناول
ذلك الوقت قلنا في الخبر ايضا لا يوهم الكذب لان الناسخ يدل على ان
الخبر ما يتناول تلك الصورة الثاني ان اهلاكهم لا يتصور مكررا فقولهم
ما اهلك الله عادا يكون رفع تلك المرة فيلزم الكذب وان اراد ذلك

ما اهلك كلهم بل بعضهم يكون تخصيصا بالاشخاص لا بالازمان فلا يكون
نسخا اقول ان كان النسخ رفع الحكم السابق كما اختاره المص ويكون
المرفوع بعض النسبة لا يتصور النسخ في الخبر والا يلزم الكذب في
الكتاب والسنة وهو ممنوع لان الكذب هو عدم مطابقة الخبر للواقع
وان جعلنا المرفوع طلب المكلف يلزم كذب الرسول صلى الله عليه
واله كما قررنا ثم ان جعلنا النسخ بيانا يصح ان بين المراد بالحكم الاول
كما في عمرت نوحا الف سنة فانه يصح بيان المراد بمتصل متراخ
واقول فيه بحث لان المراد ما صرح به في الشرح العضدي ما ثبت على
المكلف بعد ان لم يكن ثابتا وهو الوجوب والندب وامثالها
فالوعد والوعيد والاخبار الماضية كلها خارجة عن الحكم فلا يكون نسخا
والكذب غير لازم لان الناسخ دل في صورة نسخ الخبر كما لا يلزم من النهي
الرافع لحكم الامر البداء وامتنع مثل اهلك الله عادا او لم يهلكهم
لا كلا والمخبر عنه اي امتنع النسخ في الخبر عن اهلاك عاد ثم من عدم
اهلاكهم لان الاهلاك لا يتصور الا مرة واحدة فيلزم الكذب كما
مر اقول قد شرط المص في النسخ ان يكون رفع الحكم وح لا يتصور النسخ
هنا اي اهلاك عاد وامثاله وايضا اذا جعلنا النسخ بيان المراد من
الالفاظ لا يكون النسخ مبطلا كما يفهم من كلام المص في تفسير قوله تقولا باتا
الباطل الاية وايضا يبطل قولهم ان النسخ هو المنسوخ كيف والوقت
من قوله الا خمسين عاما وبين سائر الاستثناءات ليس الا التأخير
وظاهر ان الاستثناء ليس معه للمستثنى منه ويجوز نسخ تكليف الاخبار
عن الشيء لما مر من ان نسخ الاخبار يجوز في بعض الصور اراد ان من ان نسخ الاخبار

علاوان المراد البعض من اول الخبر فلا كذب
كما ان النهي الناسخ للامر علامة ان المراد بالامر
البعض فلا يلزم الكذب في الخبر الخ

يتصور في كل صورة فقال لانه لا استبعاد في ان يزيل الله عنا
التكليف بالاخبار حتى الخبر عن التوحيد كما منع الجنب عن تلاوة
القرآن كالقرائة فكذلك لمنعنا عن الاخبار بوجوب معرفة الله
ونظايره وانت تعلم ان التكليف من جملة الاحكام فلا يجوز النسخ
في الاحكام جاز عنه وصدق الخبر لا يمنع عن زوال التعبد به اذا كان
الخبر مشتملا كما اذا اشتمل الخبر الصادق على مفسدة وضرر هذا
ومنع لا يتوهم ان الخبر الصادق لو نسخ انقلب كذبا وذلك بان صدق
الخبر لا يمنع عن زوال التعبد به ~~كما اذا اشتمل الخبر~~ اذا كان الخبر
مشتملا على مفسدة يقتضي زواله في المستقبل ولا يجوز نسخه بالاخبار
بنقيضه مع امتناع تغيره بل يجوز نسخ الاخبار عما لا يتغير ويمتنع التغير
عليه كحدوث العالم ان يكلف الله بالاخبار عن قدمه اختار المص
انه لا يجوز من الله تكليف بالكذب وذهب الاشاعرة الى الجواز اقول
المص ذهب الى ان التقية واجبة في محل الضرر والمكلف هو الله
فيصح تكليف الكذب وايضا الكذب المنجي للنبي واجب والعلم الذي
علم وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير اي مصلحة لا ينفك عن الوجوب والعلم
كالمعرفة اي معرفة الله تعالى فان مصلحة يستحيل ان يتغير لا يجوز نسخه
لان النسخ انما هو تابع للمصلحة ويجوز النسخ في غيره اي في غير الصورة
المذكورة من العلوم اذا اشتمل على وجه قبح جواز النسخ لا يتوقف على وجه
القبح فانه اذا كان واجبا لحسن وزال الحسن يصح النسخ كذا اقول
البحث السابع يجوز نسخ الكتاب بمثله اي الكتاب كالعدة فانها كانت
حولا بالكتاب ثم بالكتاب صارت اربعة اشهر وعشرا وكذا يجوز نسخ الكتاب

الثواترة لانها قطعيان تحارضا
ولا يجوز الا بمثلها ولا الا بما يساويها ابطال
الثويس ولا العمل بالتقدم لتاخره ولا يكلى ايطل
والاخير الدليل الذي يوجب الا التخصيص نفس الثاو
ومنع الكتاب بالسنة

بالسنة احتج الشافعي بوجوه الاول بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها
بالالاية من حيث ان الله تعالى اسند الاتيان الذي هو الناسخ اليه فدل
على انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وهو القرآن الذي هو كلام الله
دون السنة التي يأتي بها الرسول عليه السلام ومن حيث انه وصف بانه خير والمثل
فانه قطع يدل على ان الماتي به خير من الاية والسنة لا يكون خيرا من الاية وعلى
ان الذي ياتي بخير منها هو المخصص بالقدرة على ازالة وهذا هو القرآن دون
غيره وانما يتحقق الخيرية والمثلية في القرآن وابعاضه لما ذكرنا والوجه الثاني
هو ما اشار بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم فوصف الله تعالى النبي بانه مبين
للقرآن فقط والناسخ ليس مبين للقرآن فقط والناسخ ليس مبين فلا يكون
كلام النبي ناسخا والوجه الثالث هو قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل على ان القرآن لا ينسخه السنة والوجه
الرابع ان نسخ غير الله تعالى يوجب التهمة والنفرة والجواب ان الماتي
به لا يلزم ان يكون ناسخا لان النسخ رفع والرفع مقدم على الماتي به ناسخا
خصوصا وهو مترتب على النسخ حيث قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير
منها فان الاتيان مترتب على النسخ هذا جواب عن الوجه الاول ويمكن
ان يجاب بوجه آخر وهو ان الاية ليست دليلا على النسخ لما مر واما الجواب
عن الدليل الثاني فقول المص ولان السنة منه يعني فيصح ان يكون
ناسخا واما الجواب عن الدليل الثالث هو قوله والنسخ من اللسان فلا ينافي
كون النبي صلى الله عليه واله مبينا ان يكون قوله ناسخا واما الجواب عن
الدليل الثالث هو قوله والنسخ من اللسان فلا ينافي كون النبي صلى الله
عليه واله مبينا وانما قلنا ان النسخ بيان لانه اي النسخ تخصيص بالازمان كما

كان التخصيص تخصيص الحكم بالاعيان فهو اي النسخ بيان لمدة
العبادة مثلا او يجوز النسخ في غير العبادة ثم انه قد مر ان النسخ
لا ينحصر في بيان مدة العبادة كما ان نسخ العدة مثلا او المراد
بالبيان في وصف النبي صلى الله عليه واله التبليغ الاعم عن النسخ
وغيره وهو ان حمل البيان على التبليغ اولى من حمله على مجرد البيان
لاقتضائه العموم الذي هو الكمال في المدح بخلاف ما قصده
اعني البيان لاختصاصه بالمجمل وفيه ان هذا انما يصح اذا حمل
البيان على ما يقابل الاجمال لكن البيان هو الاظهار سواء كان
نسخا او غيره والكار التبديل منه صلى الله عليه واله المستفاد
من قوله تعالى ما كان لي ان ابدله الاية يدل على انه موحى من الله
بقرآن او سنة اقول لا دخل لهذه الاية في البحث لان المنافقين
كانوا يريدون تبديل القرآن بغيره من تلقاء نفسه فمنع ذلك
بالاية ولا دخل للنسخ والجواب عن الدليل الرابع ان التهمة والنفرة
مندفع بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اما نسخه بخبر الواحد فلا خلاف لاجماع
الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب اي لا ينسخ
الكتاب بخبر الواحد لاجماع الصحابة احتج الظاهريون بقياس النسخ
على التخصيص فكما يجوز التخصيص بخبر الواحد فكذا يجوز النسخ به ولانه اي الخبر
دليل عارض المتواتر ذكر لفظ المتواتر موضع الدليل وكانه بعلم
المجيب وجه الجواب ولوقوعه اي الخبر الواحد في تحريم اكل كل ذي ناب
لما روي ان النبي صلى الله عليه واله نهى عن اكل ذي ناب من السباع الناسخ
لقوله تعالى قل لا اجد في ما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا

او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به وكذا نسخ قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المراة على عمتها وخالتها فانه لا ينكح المراة الا
باذنهما واهل قبا موضع تحت المدينة المنورة صلوات الله على مشرفها
قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم والجواب
عن الدليل الاول ان الاجماع فرق بين النسخ والتخصيص حيث جوز
التخصيص بخبر الواحد ولم يجوز النسخ به اعلم ان النسخ ان كان بيانا
وجوز التخصيص بخبر الواحد المنفصل المتراخي عن وقت الخطاب الى
وقت الحاجة فيكون نسخا والجواب عن الدليل الثاني ان القرآن
متواتر والخبر الواحد لا يعارضه واليه اشار بقوله والمتواتر
مقطوع به بخلاف الخبر الواحد فلا مساواة فلا معارضة اقول
المعارضة انما يحتاج اليه في النسخ لتحقق معنى الرفع والخبر الواحد لما
كان مخصصا كان رافعا والتاخير لا يحتاج الى المعارضة وقد مر في كلام
المص انه يمكن ان يقال الكتاب متن متواتر ويحتمل ان يكون معناه ظنيا
والخبر الواحد متنه ظني يمكن ان يكون معناه قطعيا فيحصل المساواة والمعارضة
والجواب عن الدليل الثالث ان قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لا ينفي
في الوجود انما ينفي نفي الوجدان ولا يلزم من نفي الحال نفي الاستقبال والى هذا
اشار المص بقوله ونفي الوجدان فيما اوحي اليه الى تلك الغاية الى
وقت اخباره صلى الله عليه واله لا يدل على العدم فيما بعد فيما يوحى اليه
في المستقبل فلا يكون النهي الوارد بعده نسخا كذا في المحصول والجواب
عن الدليل الرابع ان تحريم النكاح للعمة والخالة مخصص لا ناسخ وقد بينا
ان التخصيص بالخبر الواحد جائز واهل قبا جاز ان يكونوا سمعوا في الصباح المسجد

لقربهم منه اي من مسجد الرسول صلى الله عليه وآله ان القبلة استدارت
وايضا يمكن ان يكون الرسول صلى الله عليه وآله ان القبلة استدارت
وايضا يمكن ان يكون الرسول صلى الله عليه وآله اخبرهم قبل ذلك بان
القبلة ستغير فلما سمعوا الخبر المحفوف بالقرينة القاطعة حصل لهم
اليقين اقول اذا اخبرهم الرسول صلى الله عليه وآله لا يكون نسخا
وايضا النسخ هو رفع الحكم وانما حصل بفعل النبي صلى الله عليه وآله
لا بخبر الواحد وايضا لا بد من تخصيص خبر الواحد الذي لا ينسخ الكتاب
بما لا يكون محفوفا بالقرائن ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال
الى الكعبة المستفاد من الكتاب ناسخ للتوجه الى بيت المقدس الثابت
بالسنة اقول قد مر ان التوجه الى بيت المقدس ثابت بقوله تعالى سيقول
السفهاء الاية في المحصول لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
التوجه الى بيت المقدس وقع بالكتاب ثم نسخ تلاوته كما نسخ حكمه فانه
لا دليل يمنع عن هذا التجويز سلمنا ان التوجه الى بيت المقدس وقع
بالسنة لم لا يجوز ان يقال ان نسخه ايضا حصل بالسنة وليس من حيث بيت
التوجه الى الكعبة بالكتاب ما يوجب ان يكون التحويل من بيت المقدس
ثم امر بالتوجه الى الكعبة ولهذا كان يقلب وجهه في السماء لا يوجه سوى
انه حول عن الجهة التي كانت يتوجه وينتظر ما يؤمر به من بعد فامر بالتوجه
الى الكعبة فان لم يكن ذلك هو الظاهر فهو مجوز وهذا كاف في المنع
من الاستدلال اقول هذا الاحتمال جار في جميع نسخ بالسنة او يقال
في السنة المنسوخة بالسنة انما نسخت اولا ما به منسوخة تلاوتها وانت
تعلم ان هذا بعيد والاصل عدمه وقوله تعالى فالآن باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة

الثابتة بالسنة وليس في القرآن لان مباشرة النساء في الليل كانت
محرمة للصائمين بالسنة وعموم رمضان ناسخ لصوم عاشورا او الثابت
بالسنة واقول صوم رمضان لا يدل على وجوب صوم عاشورا
فلا يكون ناسخا فلا بد من عدم القول بان صوم رمضان نسخ صوم
رمضان نسخ صوم العاشر من المحرم على ما قيل ان المراد بالعاشورا
عاشر المحرم وقبل الناسخ ويفهم من الشرح العضدي انه هو الايام
المعدودة كما ذكرنا سابقا وصلوة الخوف ناسخا للتاخير اي ناسخة
لجواز تاخير الصلوة حتى ينقضي القتال فانه كانت الصلوة يصح
تاخيرها الى انقضاء القتال ثم نسخت بصلوة الخوف في اثناء القتال
الواجب بالقرآن اقول اباحة تاخير الصلوة نسخت بالقرآن فان جعلنا
الاباحة حكما شرعيا يصح والا بطل الشرط المذكور في النسخ من كون المنسوخ
حكما شرعيا ويمكن ان يقال ان عرض زمان وجوب الصلوة كانت
الى انقضاء القتال ثم نسخ توسعة الوجوب لكن الظاهر انه كان
حراما في اثناء القتال ثم نسخ توسعة الوجوب لكن الظاهر انه كان
حراما في اثناء القتال ثم نسخ بالوجوب اذا ضاق الوقت احتج
الشافعي على انه لا يجوز ان يكون القرآن ناسخا للسنة لان الناسخ بيان
للمنسوخ فيكون القرآن بيانا لها مع ان السنة بيان القرآن والى هذا
اشار المص بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل
منهما بيانا للاخر وهذا محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون كل من
القرآن والسنة بيانا للاخر من وجه ومنه انه ليس بواقع والجواب
ان قوله تعالى لتبين للناس لا يدل على حصر كلامه اي كلام النبي صلى الله عليه

والآله منحصر في البيان فلم يلزم يكون السنة ناسخا للسنة والجواب ما تقدم
ايضا من البيان شامل لمطلق التبليغ كما مر ويجوز نسخ السنة المتواترة
بمثلها من التواتر لما مر انهما قطعيا لا يمكن اعمالهما ولا يجوز العمل بالاول
فيتعين الثاني لكن هذا انما يتصور في المتواترين اذا كانا في مرتبة
واحدة مساوية دلالة او يكون الثاني اقوى والاحاد بمثلها لقوله
عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها هذا مثال
للاحاد فان النهي كان ثابتا بالاحاد ونسخ بمثله ويجوز نسخ خبر الواحد
بالمتواتر غير معلوم الوقوع فهو ايضا احتمال عقلي جلبت صب اما كتاب
او سنة متواترة او احاد وكذا المنسوخ والحاصل من ضرب الثلثة
في الثلثة والاثنان باطلان وهو نسخ خبر الواحد للكتاب والسنة والمتواترة
والباقي واقع اجماع مخالف الكتاب والسنة السابقين عليه فيقع
باطلا لان اجماعهم على خلافهما خطاء والخطاء لا يكون ناسخا للاحق
بل ان وقع اجماع لان الناسخ اما ان يكون عن دليل حق فيكون الاجماع
الثاني الاول المخالف للحق خطاء فلا يكون اجماعا او لا عنه اي لا يكون
الثاني عن الدليل الباطل او مثله فيكون الاجماع الثاني خطاء اقول
قد تقرر ان الخبر قد يكون منسوخا وناسخا كما اذا قيل عمر نوح عليه السلام
الف سنة ثم قيل بعد مدة الا خمسين عاما يتصور مثل ذلك في الاجماع
بان اجمع اولا ان نوح عمر الف سنة بعده سنة ثم اجماع على انه نقص عنه
خمسون عاما ان قلت الاجماع ليس بلفظ حتى تنقص المراد وان كان يطلق
على اللفظ لكن النسخ متعلق بمعناه بل نقول متعلق الاجماع ايضا خبر فاذا
جاز نسخ خبره يجوز فكذا يجوز نسخ متعلق الاجماع او ليس المراد بنسخ الاجماع الا نسخ المجمع

الذي هو خبر والا فالاجماع مفهوم لا يتصور نسخه اقول الجمع عليه ان كان
المعنى طول عمر نوح الف سنة من غير نقصان ثم نسخ بقوله الا خمسين عاما
فيكون الاول كذبا او الثاني وان قلنا ان المراد بالاول كان الف سنة
الا خمسين عاما لكن المراد مخفيا حتى من الاستثناء مع كون اللفظ مستعملا
في خلاف الظاهر لكن باخذ القرينة وهذا لا يسمى نسخا وبهذا الدليل يبطل النسخ
في الخبر ايضا الا في صورة تحت امر حكم ثم تخبر انه واجب نحو ضرب من عند الله
ناسخا للحكم الاول والخبر حينئذ ان الخبر كان صراحا في الوجوب في الجملة
وهو صادق وله زيادة تحقيق بنظر بعد العلم بما عليه الحال وكذا الا نسخ
به اي كما ان الاجماع ليس ناسخا للاجماع فكذلك ليس بناسخ للسنة والكتاب
مثلا اذ الاجماع انما يحصل بعد النبي صلى الله عليه وآله فلا يبطل حكما كان حاصلا
بعد اكمال الدين قال المص لانه اي للاجماع ان نسخ نصا من الكتاب والسنة
كان خطاء او اجماعا لزم تخطئة احدهما على ما مضى قوله لا يجوز نسخ الاجماع
بالاجماع ان جوزنا نسخ الخبر بالخبر وكيف لا والاجماع قد يكون مخلا ثم من
اشهاده باجماع آخر فيتحقق نسخ الاجماع بالاجماع كما اشرنا والجواب ان
الاجماع ان جوزنا نسخ الخبر بالخبر وكيف لا والاجماع قد يكون مخلا ثم من
اشهاده باجماع آخر فيتحقق نسخ الاجماع بالاجماع كما اشرنا والجواب ان
الاجماع يقع بعد النبي صلى الله عليه وآله على ان هذا الحكم به والناسخ لم يكون
باعتبار انه لا يعمل به ولا يمكن ذلك بعد الرسول صلى الله عليه وآله والا
يكون احدهما باطلا ان قلت الاجماع لا يتحقق بحسب نفس الامر الا في الا
التي تعمل بعد الرسول صلى الله عليه وآله لهذا يقولون لا نسخ للاجماع وفيه
تامل والاجماع عقيب اطلاق المستفر ليس ناسخ لسحر العامي في الاخذ بايهما شاء

عال

وان زال التخيير بعد الاتفاق هذا جواب سؤال تقريره ان اهل الحل والعقد
من الامة اذا اختلف على قولين يجوز للعامي تقليد احدهما والعمل باحد
القولين بالاجماع ثم اذا اتفق الكل او مات المخالف رفع التخيير
على العامي العمل بتقليد احدهما والعمل باحد القولين بالاجماع ثم اذا اتفق
الكل او مات المخالف رفع التخيير ويجب على العامي العمل بقول واحد
سواء كان هو القول الذي عمل به اولا او لا فيكون الاجماع ناسخا
للتخيير المجمع عليه وخلاصة الجواب ان التخيير انما زال بزوال الشرط
لا بالنسخ فان التخيير كان مشروطا بالاختلاف فلما زال الشرط زال التخيير
واشار المص الى هذا بقوله بل هي لزوال الشرط الاول اقول الجواب
ان الاجماعين بحالهما وما زال الا الشرط زال التخيير واشار المص الى هذا
بقوله بل هي لزوال الشرط الاول اقول الجواب ان الاجماعين
الاول بالثاني فان الاجماع الاول هو ان مع الاختلاف يجوز للعامي
الاخذ باحد القولين شاء وهذا الاجماع باق مع تحقق الاجماع الثاني غاية
الامر ان فرد العنوان كان داخلا في الاجماع وخرج بعد الاجماع عنه
الثاني عنه كما في صورة كان يكون كافرا وحكم ان لا يدخل المسجد الحرام
ثم آمن وجوز ان يدخل المسجد الحرام فليس هذا تغير الحكم انما تغير فرد
العنوان واقول اذا فرضنا موت احدى الطائفتين المختلفتين
مجرد موت احدهما لا يصح للعامي الاخذ بقول الميت من غير نظر الى الاجماع
الثاني بانه يخالف بعض تعريفات النسخ صادق على الاجماع الثاني بنظر الى الاول
كما لا يخفى والقياس لا يكون للاجماع ولا للكتاب والسنة والقياس لا يعتبر ناسخا
باحد الامور المذكورة لانه ليس حجة عند ما لان الثابت بالحجة يكون منسوخا بحجة اقوى

فاذا

فاذا لم يكن القياس لا يكون للاجماع ولا للكتاب والسنة والقياس
ولا منسوخا باحد الامور المذكورة لانه ليس حجة عند ما لان الثابت بالحجة
يكون منسوخا بالحجة اخرى فاذا لم يكن القياس حجة لا يثبت به حكم يثبت
بالقياس او ليس بحجة واما نسخ الفحوى دون الاصل فمنع اللفظ اذا
اعتبر بحسب دلالته فقد يكون دلالته بالمنطوق وبالمفهوم فالمنطوق
ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء
ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم بخلافه وهو ما دل لا في محل النطق
بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله ثم ان المنطوق ينقسم الى صريح
وغير صريح فالصريح ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن
وغير الصريح ما لم يوضع اللفظ بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام
واما المفهوم فينقسم الى مفهوم موافقة والى مفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور
اما موافق لحكم المذكور وحالا من احواله ثم ان المنطوق ينقسم الى صريح
وغير صريح فالصريح ما وضع اللفظ فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن وغير
الصريح ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام واما المفهوم
فينقسم الى مفهوم موافقة والى مفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق
لحكم المذكور نفيا او اثباتا او لا والاول مفهوم الموافقة وهو ان يكون المسكوت
عنه موافقا في الحكم للمذكور وهذا يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كقوله
تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فانه يعلم من حال التأفيف وهو محل النطق حال الضرب
وهو غير محل النطق مع الاتفاق في الحكم وهو اثبات الحرمة فيهما والثاني مخالف
للحكم في المذكور وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا
ونفيا ويسمى دليل الخطاب فقول المص نسخ الفحوى اي مفهوم الموافقة اعني الضرب

دون الاصل اي التأفيف ممتنع والا لانتقض الغرض وهو الدلالة على ثبوت
الحكم او انتفاء على الاولوية كيف لا واذا حرم علينا التأفيف لاعظام
الوالدين مع اباحة ضربهما يكون نقضا للغرض الذي هو اعظامهما في الشرح
العضدي الفحوى مفهوم الموافقة والاصل ماله المفهوم ونسخهما معا جائز اتفاقا
واختلف في نسخ احدهما دون الآخر فمنهم من جوزهما ومنهم من منعهما والمختار
جواز نسخ الاصل دون الفحوى وامتناع نسخ الفحوى دون الاصل اما ان تحريم
التأفيف ملزوم لتحريم الضرب والاول يعلم منه من غير عكس للاولوية في الفرع
ونسخ الفحوى دون الاصل معناه بقاء تحريم التأفيف وتجويز الضرب فهو
رفع الملزوم مع بقاء اللازم وانه غير ممتنع اقول فيه بحث اما على مذهب
الاشاعرة فلان الله تعالى يجوز منه تحريم التأفيف وتجويز الضرب اولا قبح
في فعاله ان قلت يلزم مثل هذا على مذهب الشيعة فانهم يجوزون شهادة
الذمي في الوصية مع عدم تجويزهم شهادة المخالف المسلم فيها والعقل يحكم
بعدم سماع شهادة المسلم المخالف على الاول قلت هذا النقض ابتداء
بسماع شهادة الذمي دون المخالف وفيه ان تجويز مثل هذا يجوز مثل ذلك
وكذا العكس اي نسخ الاصل دون الفحوى غير جائز لان بقاء التابع الذي هو حرمة
الضرب مع ارتفاع المتبوع الذي هو التأفيف محال لان التابع يمتنع ان يتحقق
بدون المتبوع وفيه ان ذات التابع يتحقق بدون المتبوع لجواز ان يكون
اللازم اعم وان اريد ان التابع من حيث هو تابع لا يتحقق فليس الكلام فيه
والحق جواز ذلك ويجوز نسخهما معا كما قررنا البحث الثالث زيادة عبادة
على العبادات ليس نسخا في الشرح العضدي زيادة عبادة على العبادات مشروعة
من العادة هل يكون نسخا ام لا فيظهر في الثانية اي هي مستقلة او غير مستقلة اما العبادات

المستقلة

المستقلة فليست نسخا بالاتفاق وعن بعضهم اي شرع ايجاب صلوة
سادسة نسخ لقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فانه يخرج
الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله
حافظوا الآية وانه حكم شرعي وقد نسخ وحله وانه لا يبطل وجوب ما صدق
عليه انها وسطى وانما يبطل وجوب المحافظة عليها الثابت
بقوله فانظر الآية وانه حكم شرعي وقد نسخ وحله انه لا يبطل
وجوب ما صدق عليه انها وسطى وانما يبطل كونها وسطى وليس
حكما شرعيا اذا نسخ المذكور لا يكون الا في الوجوب والندب
والحرمة والكراهة اقول فيه نظر لان الامر بالمحافظة انما كان
تابعا لكونها واذا ابطل الحكم المفرع عليها نعم يمكن ان يجاب ان
هذا رفع حكم بانتفاء شرط وهو كونها وسطى والرفع بانتفاء
الشرط لا يسمى نسخا على ان الحكم الشرعي اذا عمم عن الوضع يكون
وصف الوسطى داخلا في الوضع يكون رفعها رفع حكم شرعي بل ليس
شرعي ثم ان دعوى ان النسخ لا يتحقق في الاباحة منقوض بالاداء
في مواضع من كتابه واما العبادات الغير المستقلة فهو على ثلثة
اوجه احدها ان يكون مع الاول ضربا من العبادات ويشترط الزيادة
في الاول فلا يعتبر اذا افردت ولم يضم اليه الزيادة كزيادة
ركعة في الفجر وثانيها ان يجعل الزيادة شرطا للاول فلا يكون ان
ضربا من العبادة كالطهارة في الطواف وثالثها ان يرفع مفهوم
المخالفة للاول مثلا ايجاب الزكوة في المعلوفة بعد قوله في الغنم
السائمة الزكوة فهذه الصورة هي محل الخلاف فقالت الحنفية

والحنابلة انها ليست بنسخ مطلقا وقالت الحنفية نسخ مطلقا وقال
قوم الثالث وهو ما رفع مفهوم المخالفة نسخ دون الاولين وهو زيادة الجزء
والشرط وقال القاضي عبد الجبار الزيادة ان غيرت الاصل تغيرا
شرعيا حتى صار وجود الاول كالعدم فنسخ والا فلا كزيادة ركعة على
ركعتي الفجر وكزيادة التغريب على الجلد ومنه زيادة عشرين جلدة
على حد القاذف فنسخ وحد الجلد بالثمانين لوجوب اكماله فمرجع النسخ
الى الوجوب الذي هو حكم شرعي وكما اذا خير المكلف بين امرين
ثم خير بينهما وبين امر ثالث كما اذا قلت اعتق او صم ثم قلت اذا
طعم فان ترك الاولين مع فعل الثالث كان محرما ثم رفع التحريم
بالتخيير بينهما وبين الاطعام قال الغزالي ان اتصلت بالاصل زيادة
اتحاد فهو نسخ والا فلا مسالة زيادة ركعة على صلوة الفجر لانه لو عدم
لايكون للركعتين اثر اصلا اذا كان الثالث واجبا بخلاف زيادة
عشرين على حد القذف اذ لو عدم للباقي اثر والمختار انه ان رفع
حكم شرعي بدليل شرعي يكون نسخا والا فلا لان حقيقة النسخ ذلك اقول
لاشك احد ان رفع حكم شرعي بدليل شرعي يكون نسخا انما الكلام في الصور
المذكورة هل يتحقق فيها الرفع الذي هو النسخ ام لا وفي البحث فيها
واما الزيادة على النص في العبادة الواحدة الغير المستقلة كالزيادة
مذكورة فهو الزيادة فالحنفية على ان الزيادة نسخ لصدق تعريف النسخ كما قلنا
وليست بنسخ عند الشافعي والحنابلة واحسن ما قيل فيها التفصيل الى الحسن
البصري وسوال البحث مناف كون زيادة عبادة على العبادة نسخا ام
لا يتعلق بامور ثلثة احدها كونها الزيادة على النص هل يقتضي زوال شي
ام لا

ام لا والحق ذلك اي يقتضي رفع شي لانها اي لان الزيادة اقل ما
يقتضي زوال شي ام لا والحق ذلك اي يقتضي رفع عدمها عدم الزيادة
الثاني ان هذا الزوال هل يسمى نسخا ام لا الحق ان الزايل ان كان
حكما شرعيا وكان المزيل متراخيا فهو اي الزوال نسخ والا فلا
والحق ان مطلق الزيادة رفع حرمة وزادو وجوبا فيكون
نسخا كما اشرنا الثالث هل يجوز الزيادة بخبر الواحد فيما تعم البلوى
والقياس لا يكون حجة في الحدود والكفارات لكن ليس له مزيد
تعلق بالنسخ من حيث هو نسخ واما ان كان الحكم الزايل شرعيا فلينظر
في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز ان يكون ناسخا والدليل الحكم
الزايل جاز اثبات الزيادة والا فلا لان يجوز نسخ الزايل
بالظني كما اشير اليه بقولنا فلينظر الخ في المحصول هذا البحث
الاصول ويتحقق ذلك في المسايل الفقهية المتفرعة على هذا الاصل
وهي ثمانية الاول زيادة التغريب كما اشار اليهم بقوله ثم زيادة
التغريب او زيادة عشرين على جلد ثمانين لا تزيل الا نفيهما اي
نفي زيادة التغريب ونفي زيادة العشرين على الثمانين الثابت عقلا
لان هذا النفي غير ثابت شرعا لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين نفي
الزايد وعدمه لان ايجاب الثمانين يجتمع مع نفي الزايد وعدمه لان
ايجاب الثمانين يجتمع مع نفي الزايد كما يجتمع مع ثبوت الزيادة وما به
الاشتراك لا اشعار له بما به الامتياز فايجاب الثمانين لا يدل على الزيادة
نفيا ولا اثباتا فليس نسخا فجاز ثبوته اي ثبوت الزايد على الثمانين بخبر الواحد
لانه رفع للحكم العقلي وهو نفي الزايد على الثمانين بحكم البراءة الاصلية واجزاء

والسادس الحق ان كان الزايل حكم
العقل وهو البراءة الاصلية جاز الزيادة
بخبر الواحد ثم ان هذا الجواز قد يمتنع
عندما نع خارجي كما اذا لم يسمع
خبر الواحد صح

الثمانين اشارة الى سوال وهو ان كون الثمانين محرما حكم شرعي
ونسخ بزيادة عشرين وكذا قوله وتعلق رد الشهادة عليها فانه
اذا ضرب الثمانون يرد شهادته على تقدير كونه كمال الحد والا
يتوقف على كمال المائة فانه حكم شرعي نسخ بالزيادة المذكورة
مانع لنفي وجوب الزيادة الثابتة عقلا فلا يكون نسخا واقول النقض
لا يمنع من صدق تعريف النسخ على هذا الزوال وايضا تقدم ان الزيادة
كانت محرمة فلما زيد العشرون رفع الحرمة وكذا في التغريب فلا يقع
هذا الكلام فان وجوب التغريب كان منفيا بالاصل ورفعه رفع
الحكم الاصلي ومثله لا يكون نسخا قلنا هذا انما يصح لو لم يثبت تحريمه
فان التحريم ليس بالاصل بل بدليل شرعي كما لو زيد بالخبر الواحد على
الفرايض الخمس لتوقف على داءها الخروج عن العهدة اي عهدة
التكليف وقبول الشهادة اي كذا قبول الشهادة فعل الزيادة مع جوازه
بخبر الواحد ولاشك ان ثبوتها لم يرفع حكما شرعيا وفيه انا قد بينا
انه يلزم رفع التحريم فيلزم النسخ ويمكن ان يقال ان التحريم ثبت عقلا
عند القايلين بالتحسين والتقبيح العقليين كما لو مثلا زيادة العشرين والتغريب
محرمان عقلا لانه ايذاء بلا سبب وما كان كذلك يكون حراما عقلا على ما صرح
صاحب المحصول انه اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه ثم سرق ثانيا فقطع
رجله الاخرى رفع لحظر قطعها وهذا الحكم انما ثبت بالعقل بما قال الثمانون كمال
الحد لم يقبل الزيادة بخبر الواحد لانه يلزم رفع حكم شرعي لانه معنى الكمال انه ليس
فوقه حد السابعة من المسائل الفقهية المتفرعة اقول الم ويعتد الرقبة بالايمان
ان ما خير كان نسخا لعموم الكتاب الدال على جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر
الواحد وهو خلاف الاجماع وان لم يكن المخصص متراخيا يصح لانه يكون من باب

التخصيص ويجوز التخصيص بخبر الواحد اقول هذا بالحقيقة اخراج بعض افراد
الرقبة فيكون من باب النسخ لانه من قبيل تخصيص الازمان وايضا اذا كان
تخصيص الاعيان متقاربا فاي مانع يمنع بواسطة التراخي انما المانع
كان ضعف خبر الاحاد فاذا صح بدون التراخي فكذلك يصح بعده
ويدفع بانه خلاف الاجماع وان قارن التقييد المذكور كان تخصيصا
بالوصف يصح فيه خبر الاحاد وكما مر اقول قد مر ان الاشياء
من باب التخصيص المسئلة الثالثة من المسائل الفقهية المتفرعة اذا قطعت
يد السارق واحدى رجليه في سرقة ثم سرق ثانيا فاباحة قطع رجليه
الاخرى رافعة لحظر قطعها وذلك الحظر انما كان ثبوته بالعقل وهو
البراءة الاصلية فجاز رفع ذلك الحظر بخبر الواحد مثلا وليس هذا
نسخا واشار الى هذا بقوله واباحة قطع رجل السارق ثانيا رافعه لحظر ما
الثابت بالعقل فيجوز اثباتها بخبر الواحد لانه ليس نسخا المسئلة
الرابعة من المسائل الثمانية ان الله تعالى اذا اخبرنا بعد ما امر بفعل معين
هذا التخيير ليس نسخا ويجوز اثباته بخبر الاحاد ولانه ليس ازالة حكم شرعي
بل هو ازالة حظر ترك ما اوجب علينا وذلك الحظر كان معلوما بالعقل
لانه قوله اوجبت عليك هذا الفعل يقتضي ترتب استحقاق الذم على
ترك فعله وهذا الاثبات في قيام غيره مقامه انما علمنا عدم مقامه
الاصل بالمثبت للتخيير لا رفع الاحكام عقليا وهذا هو المشار اليه بقوله والتخيير
بين واجب معين وغيره رافع لحكم عقلي لان قوله اوجبت هذا لا يمنع
من قيام غيره مقامه وانما علم عدم قيامه مقامه بان الاصل عدم وجوبه
اقول قد مر ما فيه اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه فان اثبات البدل ناسخ

ن خ

حكم شرعي فلا يجوز اثباته بخبر الآحاد اقول يلزم من هذا ان يصير
الحكم العقلي بنص الشارع حكما شرعيا فالحكم بالشاهد واليمين بعد الحكم
بالشاهدين والشاهد والمرأتين زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهدين
والشاهد والمرأتين الثابت بقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من
رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فيقبل فيه خبر الواحد
المسئلة الخامسة اذا زاد ركعة على ركعتين قبل التشهد في الصبح لم يكن
زيادة تلك الركعة نسخا للركعتين لان النسخ لم يتناول الافعال ولم يرفع
شيئا منهما ولا لوجوبهما واجزائهما باق الا انه بضم الركعة الثالثة وجوب
الركعة الثالثة لم يرفع الاعدام وجوبها الثابت بالبراءة الاصلية
فيصح اثبات وجوبها بالآحاد نعم هو نسخ لوجوب التشهد بعد الركعتين
فان وجوب التشهد بعد الركعتين فان وجوب التشهد ثابت بالشرع
فلا يصح اثباته بخبر الواحد واما اذا زيدت الركعة بعد التشهد وقبل
الخروج عن الصلوة بالسلام فالزيادة ناسخة لوجوب السلام عند من
يقول بوجوبه كما هو مقتضى الرواية او ندبه كما قيل والوجوب
والندب حكمان شرعيان لا يصح ان يرفعهما خبر الواحد والى ما ذكرنا
اشار المص بقوله وزيادة ركعة على الصبح قبل التشهد ليس نسخا للركعتين
لعدم تناول النسخ للافعال ولا لوجوبهما على تقدير ان يكون الاجزاء
من الاحكام الشرعية لبقاء وجوبهما واجزائهما بل لنفي الركعة المعلوم
بالحكمة لفعل نعم هو نسخ لوجوب التشهد بعد الركعتين ولو زيدت بعد
التشهد قبل التحلل اي الخروج عن الصلوة بالتسليم نسخت وجوب التحلل
بالتسليم او كونه ندبا وهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد المسئلة السادسة

زيادة غسل عضو على اعضاء الوضوء مثلا ليست نسخا لاجزائها
ولا لوجوبها لما عرفت بل انما كان رفعا للنفي وجوب ذلك وذلك معلوم
بالعقل كما مر فيقبل منهما خبر الواحد واليه اشار المص بقوله
وزيادة غسل في الطهارة رفع نفي وجوبه العقلي المسئلة
السابعة لو امرنا بابقاء الصوم الى غيبوبة الشفق يكون نسخا
لانتهاء المستفاد من قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل فان
الليل كان خارجا بالكلية ثم دخل جزء من الليل في وجوب
الصوم الى هذا اشار المص بقوله وايجاب الصوم بعد
الصوم بعد الليل رافع لقوله تعالى الى الليل اي لانتهاء
الثابت بالشرع فلا يقبل فيه خبر الواحد اقول زيادة اي
جزء فرض في العبادة بدل الابتداء او الانتهاء والشرعين
المسئلة الثامنة اذا ابدل شرطا من الصلوة المستفاد مثلا من قوله
تعالى صلوا ان كنتم متطهرين زال شرطا حتى يقوم مقامه لا يكون
هذا نسخا لان اثبات بدل الشرط يخرج الشرط من كونه شرطا
او يجوز مشروط واحد شروط بل انما يرفع نفي كون البدل
شرطا بدليل العقل فيقبل في اثبات البدل خبر الواحد واشار
المص الى هذا بقوله واثبات بدل الشرط يرفع نفي كون البدل
شرطا بدليل العقل فيقبل في اثبات البدل خبر الواحد واشار
المص الى هذا بقوله واثبات بدل الشرط يرفع نفي كون البدل
شرطا وهو حكم عقلي وانت اذا تاملت في المسايل المذكورة
ونظايرها تعلم ان زيادة الجزء مثلا متى ثبت واجبا كان قبل اثباته

حراما لا يرفع تخصا واجبا او بغير الجزء يلزم بغير الكل فيلزم النسخ
لانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي وكذا في اثبات الشرط فانه
زاد واجب كان قبله حراما وتدارما في خلاف البحث بالكلي
السبب رفع حكم شرعي وكذا في اثبات الشرط فانه زاد واجب
كان قبله حراما بعض ولك البحث العاشر بعض العباد ونسخ
المنقوص اي نقصان جزء او شرط من غير المستقلة نسخ لما ينقص
منها كما مر كان الواجب ثلث ركعات فامر الشارع بنقص
ركعة منها فذلك النقص نسخ لتلك الركعة المنقوصة وهذا متفق
عليه وهل هو نسخ لتلك العبادة ام لا الحق انه ليس بنسخ وفصل
عبد الجبار بين الشرط والجزء النسخ والا فلا اما اذا كان نقصان
شيء من المستقلة فلا يكون نسخا للعبادة كما اذا اوجب الله
تعالى الصلوة والزكوة ثم نقص الزكوة فانه ليس نسخا للصلوة
ومنها ما توقف عليه صحة العبادة اختلف فيه هل يكون نقصه نسخا
للعبادة ام لا فالذي يتوقف عليه صحة العبادة ويكون جزءا
مذهب الكرخي الى ان نقصان ما توقف عليه صحة العبادة مطلقا
لا يقتضي نسخ العبادة وذهب عبد الجبار الى ان الشرط ليس
بنسخ وهل يكون نسخا نقص العبادة كما انه نقص المنقوص نسخ للعبادة
اختلف فيه ونقل السيد المرتضى رحمه الله تفصيل جيدا فان كان
الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى
فعله قبل النقصان كنقصان الركعتين من الظهر في الحضر فهذا النقصان
نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد الذي كان مائة بان يجعل ثمانين فنسخ

والجزء نسخ

الركعتين تغير حكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت اي لو صليت
بعد النسخ اي نسخ الركعتين من ثلث ركعات على الحد الذي
كانت يفعل عليه قبل الاعلى الوجه الذي يصلي قبل النسخ لم
يجز فنسخ اجزائه بجملة الصلوة منوجه فظهر ان نسخ الركعتين
غير حكم الصلوة وليس النقص الا رفعا لحكم شرعي بدليل شرعي
وليس نسخ الوضوء فان جوزت الصلوة بلا وضوء نسخا للصلوة
لان حكم الصلوة باق على ما كان فيه انه ما كان مجزيا بلا وضوء
وصار مجزيا الا ان الاجزاء ليس حكما شرعيا تامل ولو نسخ القبلة
بالتوجه الى غيره كما في حكم الله تعالى بتحويل القبلة من بيت المقدس
فهو نسخ للصلوة ايضا اي كما انه نسخ للتوجه الى بيت المقدس
كذلك نسخ للصلوة اذ لو توجه الى ما كان اول من القبلة التي
كان عليها لم يجز اقول يجوز تحريم التوجه الى بيت المقدس
لا يستلزم نسخ الصلوة فان الصلوة ان النهي من جزء الصلوة
او شرطه اللازم بوجب الفساد وكثير لا ما يكون الفعل
حراما في الصلوة فلا يكون مبطلا فلا بد من ارادة ان يكون
التوجه الى الكعبة شرطا في الصلوة حتى يلزم نسخ الصلوة التي
يصلي بالتوجه الى بيت المقدس ولو صح نفي جميع الجهات في
الصلوة ولا يكون جهة مسجد الحرام شرطا لم يكن نسخا وفيه ان
استدبار بيت المقدس كان حراما والصلوة في تلك الحالة
باطلة ثم يجوز ثم صحت حرمة تلك الصلوة وايضا وجوب
التعبد بجهة واحدة رفع ويكون نسخا البحث الحادي عشر نوف

فانه يجوز الصلوة ح متوجها الى بيت المقدس
كما اشار المص بقوله لانه لو صلى الى ما كان اولا
اجزاه واذا كان الاجزاء بحاله لم يكن نسخا صح

كون الخطاب ناسخا بالتنصيص عليه في المحصول في الطرق
الذي يعرف به كون الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا قد يعلم
ذلك تارة باللفظ وبغيره اخرى اما اللفظ فهو ان يوجد
لفظ الناسخ اما بان يقول هذا منسوخ ويقال ذلك نسخ
هذا واما غير اللفظ فهو ان ياتي بنقيض الحكم الاول او بضده
مع العلم بالتاريخ مثال النقيض قوله تعالى الان خفف الله عنكم
فانه نفي اثبات الواحد للعشرة في الجهاد ولان التخفيف نفي الثقل
مثال الضد التحويل من قبله الى قبله لان التوجه الى الكعبة في الكل
المحال ضد التوجه الى بيت المقدس واما التاريخ فقد يعلم باللفظ
وبغيره واما اللفظ كما اذا قال الخبر قبل الاخر واما غير اللفظ
فعلى وجوه وهو ان يقول هذا الخبر سنة كذا في سنة كذا وثانيها
ان يعلق احدهما على زمان معلوم التقدم والاخر بالعكس كما
لو قال كان هذا في غزاة بدر والاخر في غزاة احد وهذه الاية
نزلت قبل الهجرة والاخرى بعدها وثالثها ان يروي احدهما
رجل متقدم الصحبة للرسول صلى الله عليه وآله ويروي الاخر رجل متاخر
الصحبة وانقطع صحبة الاول لرسول صلى الله عليه وآله عند ابتداء
الاخر فهذا يقتضي ان يكون خبر الاول متقدما اما لو دامت
صحبة المتقدم لم يصح هذا الاستدلال وتفرع على هذه المسئلة
مسئلتان الاول قال القاضي عبد الجبار الصحابي اذا قال في احد
الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر يقبل ذلك وان لم يقبل في
نسخ المعلوم كما يقبل شهادة الشاهدين في الاحصان الذي يترتب

عليه الرجم دون اثبات الرجم الثانية اذا قال الصحابي
كان هذا الحكم ثم نسخ كقولهم ان خبر الماء من الماء نسخ بخبر التقاء
الختانين لم يكن ذلك حجة لانه يجوز ان يكون قوله هذا الخبر اجتهادا
فلا بد منا قبوله وعن الكرخي ان الراوي اذا عين الناسخ
فقال هذا نسخ هذا جاز ان يكون قالوا اجتهادا فلا يجب
الرجوع اليه وان لم يعين الناسخ بل قال هذا منسوخ وجب قبله
لانه لولا ظهر النسخ عنده لما اطلق النسخ وهذا ضعيف للعلة
قال لعله ظنه في ان الامر كذلك وان كان قد خطاه وفيه
والى ما نقلنا اشار المص بقوله يقبل قول الصحابي في ان هذا
الخبر متاخر ولا يقبل في انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه
منسوخ سواء عين الناسخ بان يقال خبر التقاء الختانين ناسخ
لخبر الماء من الماء اي الغسل بالانزال او ابهم بان يقال هذا
منسوخ خلافا للكرخي في الثاني في المقصد الثامن الاجماع في القاموس
الاجماع الاتفاق والعزم على الامر اجمعت الامر وعليه والامر
مجمع وفيه مباحث ثلثة عشر الاول في حقيقته في النهاية الاول في
ماهيته وحقيقته وكونه حجة وفيه مباحث الاول في ماهيته وهو من
الالفاظ المشتركة في وضع اللغة بين امرين الاول العزم قال تعالى
فاجمعوا امركم وشركائكم وقال صلى الله عليه وآله لا صيام لمن لم يجمع الصيام
من الليل ويصدق بهذا الاعتبار اسم الاجماع على الواحد الثاني
الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه واما في الاصطلاح
فقد اصطلحوا الى غيره يقال النظام هو كل قول قامت حجته وقصد

الاجماع

ابتداء المقابله

اصطلاح

بذلك الجمع بين انكاره كون الاجماع حجة وبين موافقة المشهور
من تحريم مخالفة الاجماع وينتقض بقول الواحد فانه لا يسمى
اجماعا وقال الغزالي الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله
على امر من الامور الدينية ويشعر بعدم انعقاد الاجماع الى يوم
القيامة فان امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور الدينية
وهو يفتقر كل من تابعه الى يوم القيامة وكل موجود في عصر
فهو بعض امته سلمنا لكن لو فرض انقراض العلماء في عصر واتفق
عوامه على امر ديني كان اجماعا شرعيا وليس كذلك عنده سلمنا
لكن يخرج اتفاقهم على القضايا العقلية او العرفية وقيل انه اتفاق
اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه على امر من الامور ويرد عليه
ما ورد على الغزالي اولا وقيل انه اتفاق جملة اهل الحل والعقد من
المكلفين الثاني في حقيقته المشهور ذلك لامكان اطلاع كل مجتهد
على دليل حكم ما فيعتقده وتتفق الآراء على ذلك ويتحقق الاجماع و
من الناس من احال ذلك فيما لا يعلم بالضرورة كاجتماع الناس في الساعة
الواحدة على ماكول واحد وكلام واحد فانه يستحيل لو وقوعه لان العلم
بالاجماع لا يمكن بالنظر اذ لا مجال للعقل النظر فيه ان ملاقاة قال بالوا بق
الاحساس او الاخبار ومن المعلوم ان الاحساس بكلام الغير او الاخبار انما
يمكن بعد معرفته فيمتنع الحكم باتفاق الامة قبل معرفة كل واحد لتفرقهم شرقا
وغربا وقال صاحب تحصيل الانصاف انه لا طريق الى معرفة الاجماع الا في
زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بالتفصيل اقول الحق
واضح في امة محمد صلى الله عليه وآله ولا يمكن ضبط احوالهم واجتهادهم وايضا

امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر من الاعصار
على حكم ما تعرض الوقايع وان
شرطنا قول العامي فلنعوض
اهل الحل والعقد ص م

الخطوط عليه السلام والاولياء العاشون عن الخلق لا يعلم اتفاقهم الا
ان يخصص اهل الحل والعقد بالخلق الظاهر لكن يلزم على الامامية
عدم تحقق الاجماع حال غيبة الامام عليه السلام قال المص في النهاية
وليس بجيد فانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق
الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار عليه
الثالث ان الاجماع حجة هذا الكلام للمص ذكر هيهنا تحقق الاجماع
في العنوان ولم يتعرض للبيان وهو عبارة عن اتفاق
اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور
قال المص ان المراد باهل الحل والعقد المجتهدون واقول
فح لا يدخل الامام عليه السلام في الاجماع فلا يصح استدلالهم
كما سياتي فاللايق ان يقال اهل الحل والعقد من له الحكم
اما بالامامة او الاجتهاد ولا يقال الامام عليه السلام داخل
في تعريف المجتهد وان لم يحكم بالاجتهاد ولانا نقول يلزم
دخول النبي صلى الله عليه وآله في تعريف المجتهد وظاهر ان
التعريف ليس بصادق عليه كما مر ويتوجه اعتراض المص
كما نقلنا من النهاية على هذا التعريف كما اورد على الغزالي ايضا
وايضا التعريف قال النبي صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الضلالة
والمراد به اهل الحل والعقد في زمان واحد وح ارتفع الاشكال
لان التعريف اشارة الى الحديث وكذا اندفع
ما اورده المص من فرض انقراض العلماء وفرض اتفاق
العوام على امر ديني حيث يلزم ان يكون اتفاقهم اجماعا فانه

النهاية م

اذا اريد بالامه اهل الحل والعقد فعلى ارتفع الاشكال على ان الوجه
لا يوجب نقضا على الحد مع انه فرض معلوم العدم اذ الامام على مذهب
الاماميه لازم الوجود والمطلب عند الاشاعره ان قلت قوله
صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الضلاله اعم من الامر الديني
والدنياوي فتخصيص الغزالي بالامر الديني غير مناسب قلت لما كان
حجية الاجماع للمسائل الشرعية خصص نظرا الى المطلب اعلم ان تخصيص
اهل الحل والعقد بامة محمد صلى الله عليه وآله لاخراج مثل اتفاق
اليهود والامة على ما في القاموس جماعة ارسل اليهم رسول وهو
يصدق على اهل الحل والعقد في زمان واحد انهم امة لانه ارسل
اليهم الرسول وارادة كافة الجماعة بعيد وهو حجة اي الاجماع
حجة في الشرح العضدي بحث على القائل بحجية الاجماع من اربعة اشياء
الاول النظر في ثبوته الثاني العلم به الثالث في نقله الرابع
في حجيته قال المنكرون ومنهم النظام قالوا اتفاقهم فرع تساويهم
في نقل الحكم اليهم وذلك مما يقضي به العادة والجواب منع كون
الانتشار يمنع ذلك مع جدهم في الطلب وبحثهم عن الادلة قالوا
ثانيا الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القاطع
فلان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل فلما لم ينقل علم انه لم
يوجد كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلانه يمتنع
الاتفاق عنه عادة لاختلاف القرائح وتباين الانظار والجواب منع
ما ذكر في القاطع والظني اما القاطع فلانه لا يجب نقله عادة اذ قد
يستغنى عن نقله لحصول الاجماع الذي هو اقوى منه وارتفاع الخلاف

وانتشارهم في اقطار الارض
يمنع نقل الحكم اليهم م ح م

المجروح

المجروح الى نقل الادلة واما الظني فانه قد يكون جليا لا يبقى للاختلاف
مجال الى اللغه اقول اهل الحل والعقد من الامه لا يختص بنوع الانسان
بل يشمل الجن ايضا وضبط احوالهم والعلم باتفاقهم مشكل على ما مر بالجمله
ثبوت الاجماع وعلى تقدير الثبوت العلم به مشكل تامل اما عندنا
اي عند الاماميه فظاهر لان الامام المعصوم سيد الامه محمد عليه السلم
فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام عليه السلام اقول قد مر ان المعتبر
من اهل الحل والعقد المجتهد فلا يدخل الامام فيهم على انه اذا ثبت
دخول الامام يكون اثبات الاجماع لغوا لان قول الامام حجة
مستقله واما عند الجمهور واي الاشاعره فاثبت في بقوله تعالى و
يتبع غير سبيل المومنين ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
اوعد باتباع غير سبيل المومنين بضمه الى مشاقة الرسول ~~حتى عدها~~
~~جنس من الدين~~ التي هي كفر محرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد
واذا حرم اتباع غير سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب
اتباعه وهو المطلوب كذا في الشرح العضدي واقول غايه
ما يستفاد من الدليل ان يكون ~~اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما فالاجماع~~
~~سبيلهم فيجب اتباعه وهو المطلوب~~ غير سبيل المومنين غير مباح ولا
يلزم التحريم ولعل المراد بالمباح الجائز كما يقال الاستباحة في نية الوضوء
الصلوة ويؤيد ذلك ان ضم المكروه بالكفر غير ملايم قال العلامه التفتازاني
في تحرير الدليل انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول وبين اتباع غير سبيل المومنين
في الوعيد فظهر الحرمه اذ لا يجمع بين الحرام والمباح في الوعيد كالكفر واكل الخبز

فيجب اتباع سبيلهم م

والشارح جعل الضم الى الكفر دليلا على الايعاد على اتباع غير سبيل
المومنين غير مباح ~~ولا يلزم التحريم ولعل المراد~~ لان مجرد ترتب
الوعيد على امرين لا يقتضي الايعاد على كل منهما كما اذا قيل
من ترك الاطعام والكسوة والاعتاق في الكفارة فله
نار جهنم وقال الآمدي توعد على اتباع غير سبيل المومنين ولو لم
يكن حراما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين الحرام في التوعد
وقد يتوهم من عبارته ان الايعاد عليه وضمه مع المشاقة دليلان
على حرمته وليس كذلك اقول كلام الآمدي محمول على امرين
احدهما ان التوعد على شيء يدل على حرمته لان المباح والمكروه
لا يتوعد عليهما دليل التوعد وبيان الاول العطف فان الظاهر من
العطف هو الحكم على المعطوف والمعطوف عليه الثاني هو ضم اتباع
غير سبيل المومنين مع المشاقة التي هي كفر فانه دليل التوعد ان قلت
يحتمل ان يكون المحكوم عليه المجموع كما يقال من دخل المسجد وزنى فيهما
فله كذا فان الظاهر ترتب الحكم على المجموع هذا استدلال بالسنة لا
بالقرآن قلت السنة بيان لمعنى القرآن والقرآن حجة وهذا اقوى
من ان يجعل دليلا وحده ما سيما ان سوق الكلام في مقام التوعد
ان ما ضم مع المشاقة في كلام الله تعالى الذي هو ابلغ ان يكون المضموم
حراما فلزم وجوب اتباع سبيل المومنين وما اورده العلامه في
شرحه بقوله لعامل الى سوء على ما حل في الشرح العضدي وكذا على
كلام الآمدي لكن جوابه ظاهر لان الاشتراط لا يفهم من الامة اصلا
وهو خلاف الظاهر والاصل اذ الاصل عدم الاشتراط ويكفي في الاستدلال

٧ نسخه
الا المشاقة في الوعيد وجهان في تحريمه وليس كذلك
هذا عبارة شرح الشرح للعلامة التفتازاني
واقول نظر في كلام الآمدي انه دليلان كما لاحظ
وهو صحيح لان الضم مع الكفر يدل على التحريم وانه لم
يتوعد عليه والتوعد عليه دليل آخر نخ

قلت معلوم من الدين ان مشاقة الرسول حرام
حرام مطلقا وكذا في الرواية انه خارق
الاجماع فقد مات ميتة جاهلية

هذا العقد والقياس بترك خصال الكفاره غير صحيح كما اشرنا اليه
في شرح العلامه وللقائل ان يقول لا نسلم ان متابعه غير سبيل المومنين
محظوره مطلقا لجواز ان يكون حرمتها مشروطه بمشاقة الرسول
فلا يكون محظوره بدون هذا الشرط وخرج على مثال اكل الخبز
مع الكفر لان اكل الخبز المباح غير حرام لا مطلقا ولا بشرط الكفر
واقول سبيل المومنين على ما ذكر هو ما يختاره المومنون لانفسهم قولا
وعملا وهذا يعم الامور الدينيه وغيرها واعم من ان يكون في زمن
النبي صلى الله عليه وآله الدليل الثاني للشافعي قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول
عليكم شهيدا اي المحصول اخبر الله تعالى عن كون هذه الامة وسطا
والوسط من كل شيء خياره فيكون الله تعالى قد اخبر عن خيرية هذه
الامة فلو اقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية
فاذا ثبت انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب ان يكون
قولهم حجة الدليل الثالث كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم وجه
الاستدلال ان لام الجنس يقتضي الاستغراق فدل على انهم امروا
بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطاء لكانوا آمرين
بالمنكر ناهين عن المأمور وهو مناقض مدلول الآية الدليل الرابع
قوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء وهو متواتر المعنى استدل الغزالي
على حجية الاجماع بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلاله من حيثين
الاول تواتر المعنى حيث جاء بروايات مختلفه نحو لا تجتمع امتي على الخطاء

اذ غير خاف ان الاجماع على ما مر هو ان لا يكون الا
بعد زمان النبي ص والآية تم دلالة على الاجماع بعد
وان حمل على الاعم يلزم حجية غير الاجماع وهو
سبيل المومنين في زمانه صلى الله عليه وآله ص

بلغ

ولا يزال طايفة من امتي على الحق ويد الله على الجماعة من فارق
الجماعة مات ميتة جاهلية والاحاد وان لم تتواتر القدر
المشترك وحصل العلم كما في شجاعة امير المؤمنين صلوات الله عليه
واختار هذا الوجه ابن الحاجب لما ان تلقي الامة لها بالقبول
فلولا انها صحيحة قطعا لمقتضى العادة بامتناع الاتفاق
على قبولها وبامتناع تقديمها على القاطع وهذا لم يستحسنه
ابن الحاجب لان قبول الامة لها لا يخرجها عن الاحاد فلا يصح
اسناد الاجماع اليها كذا في الشرح العضدي اقول مدار
الوجه الثاني ان الامة اتفقوا على قبول الحديث بحيث يخطؤون
مخالفها فعلم انها رواية صحيحة معلومة قطعا وبان العادة تحيل
الاجتماع الخلق الكثير على الخطاء والدليل الخامس هو بان العادة
تحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطاء اي العادة تقتضي بان العلماء
المتشرعين لا يتفقون على الخطاء مع انهم اتفقوا على تخطئة المخالف
للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان مثل العدد الكثير
من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ
او ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع
بلغهم في ذلك فيكون مقتضيا وهو خطاء المخالف فتقاد ذلك
مقتضي حقيقة ما عليه الاجماع وفيه ان الاجماع يمكن ان يكون مبتناه
على ظني الدلالة كما مر والمصنف شرع في اجوبة الاستدلال فقال في جواب
الدليل الاول بوجوه الوجه الاول قوله ويشكل الدليل الاول
بان الآية تدل على ان مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله بعد تبين الهدى

متوعد عليه وكذا لا تدل على ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام
باشتراط تبين الهدى كما في المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول
صلى الله عليه وآله فنص معنى الآية ومن يشاقق الرسول بعد تبين
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين بعد تبين الهدى نوله ما تولى ونصله
ومن جملة تبين الهدى الدليل الدال على الحكم المجمع عليه فيكون
الامر بالاجماع لغوا فلا يحمل الآية على ما يستلزم اللغو وتفصيل الكلام
انه تعالى ذكر مشاقة الرسول وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف
عليها اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب ان يكون تبين الهدى شرطا
في المعطوف كما كان شرطا في المعطوف عليه لان حكم المعطوف
والمعطوف عليه واحد واللام في الهدى للاستغراق فيلزم ان لا يحصل
التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا عند تبين جميع انواع الهدى وذلك
الدليل الذي لاجله ذهب اهل الاجماع الى الحكم المجمع عليه وح لا يبقى للامر
بالاجماع فايدة فلا يحمل القرآن على اتباع الاجماع حتى لا يلزم اللغو فلا يكون
الآية دليلا على حجية الاجماع اقول يمكن ان يجاب ان اللام لا يمكن
حمله على الاستغراق باعتبار تفصيل افراد الهدى والا يلزم ان يكون المخالف
لهذا الحكم غير ممكن الوجود اذ ليس احد تبين عنده جميع اقسام الهدى
وشاق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين من ادلة الحكم ولم يبق في زمن
الرسول فالمتبين له الهدى كذلك لا يصدق على الرسول صلى الله عليه وآله
فكيف يتحقق لوجوه آخر فان حمل على استغراق الهدى الذي يبين في زمن
الرسول صلى الله عليه وآله قبل نزول الآية فلا يلزم بعد به الامر باتباع
الاجماع لانه يمكن ان لا يكون ماخذ الاجماع من الهدى الذي ظهر قبل نزول الآية

على ان الاستغراق يمكن ان يكون باعتبار اجمال جميع اقسام الهدى
وح لا يلزم اللغو اذ الامر يحتمل باعتبار التفصيل واعلم ان الاجماع
لم يتحقق في زمن الرسول صلى الله عليه وآله فنزول الآية فمن يشاقق الرسول
صلى الله عليه وآله في زمانه لا يكون باعتبار تبين الاجماع وتبين الماخذ
الذي هو سبب الاجماع اذ الحق مع الامر باتباع الاجماع لا يلزم اللغو
لقوة الظن بالسبب والمسبب فحصول العلم بهما ثم للقايل ان يقول الهدى
لا يجوز ان يكون شرطا في تحريم مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله اذ يعلم
قطعا ان مشاقته صلى الله عليه وآله مطلقا سواء تبين او لم تتبين فتبين الهدى
ان اعتبر شرطا يكون شرطا في ترتب الجزاء الخاص يوم القيامة وانا قلنا
ان تبين الهدى ليس شرطا للتحريم لانه يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا بترك
المشاقة بل اكثر المؤمنين اذ التحريم حينئذ مشروط بتبين الهدى وظاهر ان
ذلك ليس متحققا في اكثرهم حتى يسمى مؤمنا واذا لم يكن شرطا للتحريم فيكون التحريم بلا
شرط فيلزم عدم الاشتراط في اتباع غير سبيل المؤمنين الوجه الثاني من وجوه
النظر في دلالة الآية المذكورة على حجة الاجماع انه انما يتم اذا كان
السبيل عاما وكذا لفظ غير في غير سبيل المؤمنين وهما ليسا كذلك وح يكون
معنى الآية اتباع غير سبيل المؤمنين حرام في الجملة فلا يدل على حجة الاجماع
والظاهر دعوى حجة الاجماع كلية ويمكن ان يقال ان حجة الاجماع اذا
ثبت في الجملة تم المقصود او يقال ان لا قايل بالفصل فاذا ثبت في الجملة
ثبت كلية او لا فارق لا يقال اذا حمل على المخالف في الجملة لا يخرج حجة
الاجماع اذ يمكن ان يكون تحريم ما يقال لا يحرم سبيل المؤمنين باعتبار تحريم
الكفر اذ اخذ لا ينكر تحريم الكفر وانه غير سبيل المؤمنين لانا نقول سبيل المؤمنين

الدليل الثاني من الاتفاق وهو الاجماع فيلزم حجة الاجماع فلا يمنع حمل الغير
على غير العموم وكذا السبيل فلو اريد المنع لا بد ان يقال ليس المراد بسبيل المؤمنين
ما يكون ناشيا من الاتفاق في الشرح العضدي اذ اتمام الاحتمال في الآية كان
غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل
المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجية الآية فنصيره دورا
واقول اثبات الكلية بنوع واحد لا يستلزم الدور والا يبطل الاستقراء
وايضا في الحصر المستفاد من هذا الكلام نظر لان المجتهد لو لم يعمل بظنه اما
ان يترك العمل او يتبع الوهم وهما باطلان فيتعين اتباع الظن وهذا القدر
يكفي في اثبات الحجية فان قلت مقصود المعترض انه لو اثبت حجة الاجماع
بالقطعي يلزم الدور اذ العمل بالظني القطعي انما يثبت بالاجماع قلت لو
علم العمل بالظاهر بالاجماع لا يحصل اليقين اذ العمل بالظاهر هو الحكم
بمقتضى الدليل الظني وحاصل الدليل الظني الظن فلا يحصل اليقين بحجة
الاجماع ان قلت قولكم في اثبات الاجماع في الجملة يكفي للمستدل
لانه لا قايل بالفصل ايضا منظور فيه لان عدم القول بالفصل
آيل الى حجية الاجماع قلت لا نم ذلك ولو سلم يحتمل ان يكون الاجماع
الذي يثبت حجية هو الاجماع الدال على حجية عدم القول بالفصل
قال افضل المتاخرين فخر الملة والدين الرازي في المعالم ولا يكفي
ان يقال انه لو ثبت ان ذلك الاجماع حجة وجب ان يكون
ساير الاجماعات حجة لانعقاد الاجماع على انه لا قايل بالفصل
لانا نقول هذا اثبات لاصل الاجماع باضعف انواع الاجماع
وهو في غاية الفساد وهذا عبارته وفيه بحث قد علمت الوجه الثالث

ولان مفهومه اى مفهوم قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين متما صادوا
به مومنين اعنى الايمان نظير هذا في قول القائل اصحبين لا يتبعوا غير
سبيل الصالحين اى اتبعوا طريق الصلاح فلا يدل على الاجماع الوجه
الرابع قوله ولان السبيل الدليل لمشاركة الطريق في الايصال حاصله
ان السبيل في اللغة بمعنى الطريق واطلاقه على الاجماع والدليل مجاز
والعلاقة بين الدليل والسبيل هو الايصال وكونهما محلا للحركة فاعتبار
هذا المجاز هو اللائق لعدم ظهور علاقة السبيل والاتفاق والى هذا
اشار المصنف بقوله فالتجوز منه اى في الدليل اولى من التجوز في ارادة
الاتفاق على الحكم اعنى الاجماع اذ لا مناسبة بينه في التجوز الكاسية واذا
كان المراد بالسبيل الدليل سقط التمسك بالاية على الحكم حجية الاجماع
بل يلزم حجية الدليل الوجه الخامس لان الاية تدل على بعض المخطط لان
سبيل المومنين وجوب التمسك بالدليل لا تجويز الاجماع الوجه السادس ان
بين اتباع غير سبيل المومنين واتباع سبيل المومنين واسطة فلا يلزم من
نفي اتباع غير سبيل المومنين اتباع سبيل المومنين والى هذا اشار المصنف بقوله
ولعدم الملازمة من تحريم اتباع غير سبيل المومنين ووجوب اتباع سبيلهم
لاحتمال التوقف لثبوت الواسطة من اتباع غير سبيل المومنين واتباع
سبيلهم وهو ترك الاتباع فلا يلزم حجية الاجماع واجاب العلامة التفتازاني
بان تحريم اتباع غير سبيل المومنين وان كانت اعم من وجوب اتباع
سبيلهم بحسب المفهوم لكن لا مخرج بحسب الوجود عن اتباع غير سبيلهم واتباع
سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع سبيل غيرهم اذ معنى السبيل ههنا
ما اختاره الانسان من قول او فعل الوجه ان اتباع سبيل المومنين لا يجب
السابع م

سبيلهم

من كل جهة وكل امر كيف لا ولو اتفق المومنون على مباح لا يمكن
ان يكون اتباعهم واجبا اذ يلزم التناقض بان لا يكون المباح
مباحا فيبطل اتباعهم في جميع الامور ونحن نقول بالاتباع في
البعض وهو الايمان فلا يثبت المطلوب والى هذا اشار
المصنف بقوله ولامتناع العموم اي المتابعة في كل الامور اذ لو
اتفقوا على المباح فان وجب تناقض بان يكون واجبا وغير
واجب اذ فرض مباحا والا فالمطلوب وهو عدم وجوب
المتابعة في كل الامور وفيه انه قد مر ان المتابعة للمباح باعتبار
وجوب اعتقاد الاباحة الوجه الثامن ان السيد المرتضى علم
الهدى قدس سره قال ان الاية دالة على اتباع من علم ايمانه
بحيث لا يحتمل ان يكون منافقا وهذا لا يظهر الا في المعصوم
فيكون المراد ان اتباع المعصوم واجب فلا يلزم حجية الاجماع
والى هذا اشار المصنف بقوله قال المرتضى انها تدل على وجوب
اتباع من علم ايمانه لمن لا يكون باطنه بخلاف ظاهره ولا يتحقق
ذلك في المعصوم هذا ما يتعلق باجوبة الدليل الاول ولما طال
البحث حتى كاد ان يخرج عن وظيفة اسم الكتاب ودمجه تركنا بعض
التوضيحات واما الجواب عن الدليل الثاني فبثلثة اوجه الاول الاية
غير محمولة على ظاهرها لانها لو كانت على ظاهرها لكان كل واحد من
الامة عدلا وهو ظاهر البطلان لان المراد ليس الكل المجموعي بل الافراد
وهو لا يتحقق الا في المعصوم واشار المصنف الى هذا بقوله ويشكل الدليل
الثاني بان وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد بها وهو باطل

نالثهام

اجماعا فيكون المراد البعض كما قلنا الوجه الثاني ما اشار
المصنف بقوله ولان العدالة ليكونوا شهداء ولا يؤثر فيها الصغائر
فيحتمل ان يكون اجماعهم على الخطاء من الصغائر فلا يدل على اتفاقهم
على الصواب فلا يكون حجة الوجه الثالث قوله ولان شهادتهم
في الاخرة فالعدالة تتحقق هناك فلا يدل على حقية اجماعهم واما الجواب
في الاية الثالثة فبوجهين الاول ان المراد بقوله عز اسمه بعض
الامة فيحمل على المعصوم الثاني اللام في المعروف والمنكر
لا نم انه للاستغراق فلا يقتضي كونهم آمرين بكل معروف ولا كونهم
ناهين على كل منكر فيصح بطلان اتفاقهم وكيف لا والامر والنهي
لا يقتضي عدم فساد اتفاقهم والى الوجهين اشار المصنف بقوله
ويشكل الدليل الثالث بان الظاهر بعض الامة فيحمل على المعصوم
ولا ينافيه في السند بان المعصوم واحد فلا يكون امة لقوله
ويشكل ان ابرهيم كان امة وايضا المعصوم في اكثر الاعصار
متعدد كما في زمان سيد الشهداء ابي عبد الله الحسين عليه السلام
وكان الامام زين العابدين والامام محمد الباقر عليهم الصلوات وايضا
الخضر والياس عليهما السلام موجودان ولان المفرد المحلى باللام المعرف
كالمعرف والمنكر لا يدل على العموم كما اشرنا والجواب عن قوله صلى الله
عليه واله لا تجتمع امتي على الضلالة من باب الاحاد فلا يتم استدلال
الغزالي والتواتر بحسب المعنى كسائر المتواترات معنى اشتراط
التواتر وهو اخبار جمع احال العقل تواطؤهم على الكذب وهذا
غير متحقق لا في الخبر ولا في معناه ولم يتعرض المصنف لجواب استدلال الغزالي

من ان اتفاق العلماء والمحققين يقتضي قاطعا قويا فيثبت
حقية الاجماع لان منعه ظاهر في الشرح العضدي والجواب
اما لا نم مضاء العادة بتحقق القاطع وانما الممتنع اتفاقهم
على مظنون اذا دق فيه النظر واما اتفاقهم في مقتضى القياس
الجلي وخبر الاحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظنون امر فلا واقول
يمكن الاجماع وعندهم لا عن دليل ظني ولا غيره كالاجماع
على خلافة الخلفاء فانه قد تحقق الاجماع لمصلحة رأوها
من غير علم اعلم ان صاحب المحصول قد باحث في دليل الغزالي
بانه ليس متواترا لا بحسب اللفظ ولا بالمعنى لكن قال صاحب المواقف
كون الاجماع حجة قطعية معلومة بالضرورة من الدين فيكون التشكيك
فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها و
انت تعلم ان جعل الاجماع معلومة بالضرورة من الدين سفسطة
البحث الثاني قال السيد المرتضى رحمه الله لا يجوز احداث قول
ثالث اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما ثم احدث احد
من بعدهم قولا ثالثا فقد منعه الاكثرون وجوزه الاقلون وله
امثلة احدها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع
الرد وقيل لا يمنع فالقول بانه يمنع بالبعض دون البعض قول ثالث
بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول
بردها مجانا قول ثالث ثانيها ان الجد مع الاخ قيل يرث المال كله
ويحجب الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فالقول بحرمانه قول ثالث فسخ النكاح
بالعيب كالعنة قيل يفسخ وقيل لا يفسخ فالقول بانه يفسخ بالبعض دون البعض

ثالثها م

قول ثالث واقول في هذه المسئلة منع الاكثر وجوز الاقل واختار ابن الحاجب التفصيل فهو قول ثالث قال ابن الحاجب في المختصر الصحيح المفصل فان كان القول الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فلا يجوز والا يجوز فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب دون بعض لانه لم يخالف اجماعا عنه اقول فالحصر بين القولين اذ لا اجماع في الفسخ بالبعض الى ان يقال ان الحصر في القولين مجمع عليه فادعاء القول الثالث يكون خرق الاجماع وبالجملة يجي في البكر والمشتراة الموطوءة اجماعان اجماع الحصر واجماع انه لا يجوز الرد مجانا بخلاف مسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب فان فيه خرق اجماع واحد بالقول الثالث والحق انه لا اجماع في الحصر اذ لو رجع احد المخالفين وحصل الاتفاق بعد الاختلاف يحصل الاجماع وهو جائز او مات احد الطرفين وبقي الطرف الواحد يتحقق الاجماع بلا خلاف قال المص في النهاية لو اختلف الامة في المسئلة على قولين هل يجوز لهم الاتفاق على ثالث الوجه التفصيل وهو انهم ان نصوا على عدم الثالث لم يجز والا فالوجه الجواز واقول الظاهر من القول باختلاف الامة على قولين ان يكون الامام في احد القولين فح لا يحل الثالث البتة فالحق ما ذهب اليه السيد المرتضى علم الهدى رحمه الله ومن رد قوله فلم يفهم مراده لان من قال باختلاف الامة على قولين ان اراد بالامة غير الامام فلا نزاع فيه للعلم بان احد القولين حق اذا التقدير ان الامام قائل باحدهما والامة لا يتجاوز القولين فاذا

فرضنا انقسام الامة باجمعها على قولين فح يكون القول الاول الذي يقول به الامام حقا فيكون القول الثاني باطلا وكذا الثالث لما في الحق محصور فيما قاله الامام واما الجمهور فعند هم وبعضهم وهو ابن الحاجب اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه كحرمان الجد في صورة يكون الجد مع الاخ بعد قول بعضهم بتخصيصه بجميع المال وقول بعضهم بمقاسمة الاخ فان حرمانه يشتمل على خلاف الاجماع فلا يصح القول الثالث الذي هو الحرمان واما اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا كفسخ النكاح ببعض العيوب كما ذكرنا فلا اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع هذا متعلق بقوله اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع ومنعه آخرون للاجماع من كل منهما من الطائفتين المختلفتين على وجوب الاخذ بقولهم او بالقول الآخر من المخالف الآخر فلا مجال للقول الثالث لانه مخالف للاجماع اعلم انه لا يصح الاجماع على وجوب الاخذ بقولهم للمقلد وغيره فانه لا يجوز تقليد المجتهد لمجتهد آخر فلا بد من حمل قوله على وجوب الاخذ للمقلد وح لا يظهر صحته وليلزم انه يحتمل القول الثالث الا ان يقال الكلام على تقدير الحصر في المجتهدين فانه على تقدير عدم التعدد ولا يجوز للمقلد العمل بالقول الثالث وفيه بحث سيجي واذا فصلت الامة بعدم الفصل بين المسئلتين في جميع الاحكام فان نصت الامة باجمعها ان لا فرق بين المسئلتين في جميع الاحكام امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل او التحريم فيهما فان حكم البعض بالتحليل منهما والاخر بالتحريم منهما او لا ينصوا ولكن علم حكم وكذا اذا

لم يفرق بينهما احد وانه لم يفصل الحكم بعدم الفصل واتحد طريق الحكم كالعمة والخالة المندرجين تحت ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء الاجماع ولزوم ان من يوافق مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع اذا لم ينصوا بين مسئلتين فان نصوا على عدم الفصل في احدهما ... في كل حكم او حكم معين لمعنى دل دليل على ثبوته فيهما في الاخرى وان لم ينصوا وعلم اتحادهما كما قيل من ورث العمة او الخالة ورث الاخرى ومن منع منع لاتحادهما في انهما من ذوي الارحام فكذلك في هذا الحكم لكنه من اضعف الاجماعات وان لم يعلم جاز الفصل بينهما اذ ليس منه مخالفة الاجماع لا في الحكم ولا في علة ولانه لو امتنع ذلك لوجب على من وافق المجتهد في مسئلة لدليل موافقته في الكل وللتاليين مطلقا فان ذلك ما اجمعوا عليه من عدم الفصل ووجوب الاخذ بقول عامة الصحابة فقال للام ثلث المال البحث الثالث يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو كثير كاختلاف الصحابة في موضع دفن الرسول ثم اتفاقهم على الروضة وكاختلافهم على قتال مانعي الزكوة ثم اتفاقهم على قتالهم وفيه ان بعض الامثلة غير مطابق على مذهب من يقول بانقضاء العصر لا يتحقق ذلك لان الاختلاف المذكور في عصر واحد خلافا للصير في فانه استدل على ان الاجماع بعد الاختلاف يستلزم محالا لان قبل الاختلاف وقع الاجماع على جواز اخذ المقلد بقول اي المتخالفين اراد فلو وقع الاجماع بعد الاختلاف لبطل الاجماع الاول فيكون الاجماع الثاني مخالفا للاجماع الاول وهو خلاف الاجماع

والمص اجاب عن استدلال الصير في بقوله والاجماع على التسويغ للاخذ باي القولين شاء مع الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما وحاصل الجواب ان الذي اجمع عليه هو انه يجوز للمقلد ان يعمل بقول اي واحد من المتعددين ... المتعين شرط ان لا يتوافقوا فانهم اذا توافقوا لا يجوز العمل بالقول المتروك اجماعا فترك العمل باحد القولين لانتفاء الشرط وانتفاء الحكم بانتفاء الشرط ليس بشي والجواب ان الاجماع لم يتغير عن حاله غاية ما لزم ان المسئلة التي كان فيها خرج عن كونها متعلق الاجماع فان الاجماع المذكور كان متعلقا في محل وقع الاختلاف فيه واذا انتفى ليس محلا للخلاف ويمكن ان يجعل قول المص مع الاجتهاد اشارة الى جواب اخر لانه يمكن ان يقع الاجماع في محل لا يكون محلا للاجتهاد فانه يتحقق الاجماع ولا يلزم المحذور المذكور اعني ترك العمل بما كان معمولا به بالاجماع وهو اعد ... وقد يمنع انعقاد الاجماع بالعمل باي قول يختاره المقلد من القولين كما اشار المص مع منعه اي منع انعقاد الاجماع في الصورة المذكورة واذا اجمع اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان اجماعا لا يجوز مخالفته خلافا لكثير من المتكلمين وفقهاء الشافعية والحنفية واحتج المخالف بعدم انعقاد الاجماع بقوله وان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول فان مقتضى الاية ان الاجماع لا يدفع التنازع ويجب الرد الى الله والى هذا اشار المص بقوله واحتجاج اكثر الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين على انه يجوز مخالفته بقوله فان تنازعتم في شي فردوه الى الله كما فصلنا ويتدافع الاجماعين كما حررنا من انه

يلزم ان تكون الاجماع الثاني ناسخا للاول وفي المعارضة بالموت
فانه بموت احدى الطائفتين يصير القول الآخر مجمعا عليه فيكون
فيكون قولهم حجة بالموت ولانه اي الاجماع ان كان لدليل
لم يخف عن اهل العصر الاول خصوصا الصحابة الذين هم جل اهل
العصر الاول ولان الاجماع يستلزم القطع باحد القولين
وكان كل واحد منهما قبل الاجماع غير مقطوع به وهو اي القطع
بعد عدم القطع قول ثالث وهو غير جائز باطل اي احداث
الحنفية انه باطل لعدم التنازع في اهل العصر الثاني فلم يجب
عليهم الرد اذ المعلق بالشرط في قوله تعالى اذا تنازعتم
في شيء فردوه عدم عند عدمه ولان العمل بالاجماع رد الى الله
فان التعلق بالاجماع رد الى الله والرسول صلى الله عليه
وآله فان منشأ الاجماع اما الكتاب او السنة وفيه نظر
والوجه ان يقال الاجماع ايضا من طرق الشرع فيكون
العمل بالاجماع ردا الى الله والاجماع على تسويغ الاخذ
باحد القولين مشروط بعدم الاتفاق اي اتفاقا والاجماع
في الصورة المذكورة انما تحقق لو لم يقع الاتفاق على احد
القولين بعد الاجماع فاذا وقع الاتفاق فظهر ان الاجماع
الاول لم يكن اجماعا وهو اي المخالف الذاهب الى عدم
حجية الاجماع بعد الاختلاف يقدح في الاجماع مطلقا و
يحتمل ارجاع الضمير الى ما ذهب اليه المخالف من عدم حجية
الاجماع الثاني في الحصول لانكم اذا جوزتم ان لا يكون اتفاق

اهل

اهل العصر الثاني حجة فلم لا تجوزوا ان لا يكون اتفاق اهل
العصر الاول حجة اذ ليس احد الاتفاقين اولى من الثاني
واذا لم يكن الاتفاق حجة لم يلزم من حصول الاتفاق الثاني
ما ذكرتم من المحذور فثبت ان هذه الحجة مناقضة ويحتمل
ان يقال في بيان قول المص يقدح في الاجماع مطلقا انه
تعريف الاجماع صادق على الاتفاق الثاني فاذا لم يكن
معتبرا بطل الاجماع مطلقا لعدم التفاوت وغايته ما
لزم من دليله عدم حجية الاجماع في المادة المخصوصة فلا
يحصل المطلوب الذي هو السلب الكلي وهو قول الخصم
لا شيء من الاجماع بعد الخلاف بحجة وفيه انما ظننا انه لا يلزم
او يتصور الاختلاف في المسألة الاعتقادية وليس
التخيير المذكور مجمعا عليه فيه اذ لا يتصور العمل والحق
في الجواب المنع من الاجماع على التخيير فان كل طائفة يعتقدون
الحق في قولها اشار اليه بقوله هذا ان قوله والاجماع
مشروط جواب جدلي لان تعريف الاجماع صادق على
الاتفاق المذكور ولم يعتبر في صدق الاجماع الشرط المذكور
فالتحقيق هو منع تحقق الاتفاق في الصورة المذكورة
واقول لو نظرنا الى تعريف الاجماع لا وجه للخلاف في هذه
المسألة اصلا ان الاجماع بعد الخلاف ينعقد ام لا اذ تعريف
الاجماع صادق بلا ريب على الاتفاق الثاني فالصواب ان يجعل
مدار الاختلاف في هذه المسألة ان الاجماع بعد الخلاف

اعلم الادم

مدار الاختلاف في هذه المسألة

حجة ام لا كما بينهم من الحصول كما اشرنا اليه لا كما بينهم من كلام
بعضهم او يقال ان انقراض العصر شرط في الاجماع ام لا
فان جوز تحقق الاجماع بعد الخلاف وان لم يجوز فقد قطعا
منه فقال بعضهم يجوز ان كان مستند اتفاقهم على خلاف القياس
والاجتهاد لا الدليل القاطع كما صرح المص في النهاية وعلى
كل حال يصدق تعريف الاجماع على الاتفاق بعد الاختلاف
الذي انقرض عصر المختلفين فلا وجه للخلاف وايضا قول
المص والحق الخ نظر لان الكلام في جواز العمل للمقلد اي بقول
المجتهدين ارادوا بعد الاتفاق يبطل احد القولين المعمول به
وبالاتفاق وبعد هذا الاجماع لا وجه لقوله ولا يحتاج الى ما قال
من ان الاجماع لم يتحقق لعدم الشرط بل الاجماع بحاله كما اشرنا
غاية ما في الباب ان المسألة ليس يتعلق الاجماع فان الاجماع
كان في صورة الاختلاف ان قلت السلام واجب بعد الخلوة
او مندوب على اختلاف الرأيين وللعامي ان يقلد احد القولين
اذا تحقق الاجماع بطل مثلا السلام مندوب مع انه كان
صحته مجمعا عليها فيبطل الاجماع قلت الاجماع المتعلق بالسلام
مندوب على تقدير ان يكون مختلفا فيه فاذا لم يكن مختلفا لا يتحقق
متعلق الاجماع به وهذا الكلام صحيح والموت ليس حجة بل هو كاشف
من كون قول الطائفة الاخرى حجة لانهم كل الامة بعد موت
الطائفة الاولى اقول يجري هذا في الاجماع الثاني وايضا الموت
لو كان كاشفا لكان اتفاق فرقة واحدة اجماعا قبل الموت

لو

وهو غلط لعدم صدق الاجماع قطعا قيل لو كان موت الطائفة
الاولى كاشفا عن حقيقة قول الاخرى يلزم انقلاب الخطاء
صوابا لانه لا ريب ان قول احدى الطائفتين خطاء بناء
على قول من يرى ان الصواب في غير مذهب المصوبة بلا ر
فكما يجوز موت المخطئين يجوز موت المصيبين فاذا ماتت
الطائفة الذين اصابوا الحق وبقي المخطئون يلزم ان يكون
قول المخطئ حقا فاشار المص الى دفع هذا بقوله ولا يلزم
انقلاب الخطاء حقا لمنع فرض موت المصيبين قبل المصير
الى قولهم من الاحياء وكيف لا والامام عليه السلام لا
يخلو الزمان عنه والحق معه يدور ويجوز خفاء
الدليل على بعضهم اي بعض الصحابة من اهل العصر الاول
ويمكن ان يقال الاجماع لا يلزم ان يكون منشأه الكتاب
والسنة فان اهل السنة يقولون بامامة الخلفاء بالاجماع
ويقولون بعدم النص وكذا الاختلاف في موضع الذي
ثم الاتفاق على المحل المعين لا نم انه لنقض الا ان يقال
التعيين للنص وقع والقول الثالث هنا جائز لان الاجماع
على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا حصل
الاتفاق لم يتحقق الاجماع كما مر وفيه ما اوردنا ولا يقال
قد تقرر ان القول الثالث غير معقول هنا كان الامام عليه
السلام في احد القولين كما مر لانا نقول هذا بالحقيقة اجماع
على قول الامام عليه السلام [illegible]

حيثما دار

~~في المتقدمة والعشرة وعلى قول الامام عليه السلام~~ والشيخ قولا ثانيا لما وهذا قال المص هنا انه يحتمل كون الاعتقاد على حقيقة احد القولين البحث الرابع اذا مات احد القسمين من اهل الحل والعقد المتخالفين صار القسم الباقي كل الامة في ذلك العصر فيكون قولهم اجماعا وكذا اذا كفر احدهما احد القسمين او جن ولو رجع احدهما الى قول الاخر كما اذا اختلف طايفتان في مسئلة ثم قبل انقضاء العصر رجعت احديهما الى قول الاخرى كان اتفاق الطايفتين اجماعا لصدق حد الاجماع على اتفاق جميع الطايفتين ويجوز تعاكس الطايفتين في القولين عند الجمهور راي اهل السنة ان رجعت طايفة منهما عما قالت وبالعكس عند اهل السنة واقول ضبط الاجماع انما يتصور حين حضور الامام بان يعلم الطايفتان ويعلم دخول الامام في احديهما ثم يعلم اتفاق الفرقة الثانية مع الاول ليتحقق الاجماع واما في غيبته فلا يعلم ذلك وايضا اتفاق الطايفتين بعد الاختلاف انما يضبط في افراد الاثنان والامة اعم من الجن ودعوى ان ليس في الجن اهل الحل والعقد مشكل وتمام الكلام قد مر ان قيل كل امنا ههنا في مطلق الاجماع وهو انما يتحقق ~~باتفاق الامام~~ ~~والاخرين لانه لا يلزم ان لا يكون الاجماع معلوما وليس الكلام~~ ~~فيه انما الكلام في تحقق الاجماع وهو يتحقق~~ بعد اتفاق الكل قلت الكلام في الاجماع الذي يحتج به واذا لم يعلم لا فايدة في البحث عنه

بدخول

عنه ومن هذا القبيل الاجماع الذي يدعيه الامامية في غيبة الامام يحصل الامام فانه لا يتصور العلم به على ان العلم بالاجماع ان كان بدخول الامام عليه السلام فلا فايدة في الاجماع الا الالزام لمن يستند بالاجماع ولا يستند بقول الامام وحده ثم اعلم ان تعاكس القولين بان يرجع كل واحد من الطايفتين عما يقول الى قول الاخر وبالعكس وهذا ان كان في حال واحد يحتمل ان لا يكون اجماعا لكن اذا كان رجوع طايفة الى قول الاخرى وبعد الوفاق يخالف الفرقة الاولى ورجع الى القول الذي رجعوا عنه يلزم تحقق الاجماع الا ان يشترط في تحقق الاجماع انقراض العصر لكن لا يرضى به المص لا عندنا اي عند الامامية القايلين بعصمة الامام الموجود في وقت عن كل خطاء وحتى الخطاء في الاجتهاد فالامة اذا افترقنا فرقتين احديهما مع الامام فلا يتصور التعاكس لان الامام لا يمكن تجويزه عن قوله اقول اذا جوزنا النسخ في قول الامام الذي قال به الامام عليه السلام الى امد معين ثم تغير الامام عن قوله وكذا حزبه يمكن ان يغير الفرقة الاخرى قولهم الى ما كان الامام عليه السلام قايلا به ثم رجع النسخ من غير علمهم بالنسخ وعلم الامام به بل نقول يجوز ان يكون الامام عالما بشرط وينتهي الشرط فينتهي الحكم فيمكن التعاكس بل القول الثالث وح يبطل ما اختاره السيد المرتضى قدس سره وكذا يلزم التعاكس فيما مر في قول المص من ان الامة اذا حكمت بعدم الفصل لا يجوز

الفصل فانه يصح الفصل على ما جوزنا الا ان يقال ان مبنى هذا الكلام على ان مثل هذا القسم لا يتصور فيما قال به الامام عليه السلام وانقراض العصر غير شرط في الاجماع خلافا لابن فورك وجمع من الفقهاء والمتكلمين لعموم الادلة الدالة على حجة الاجماع والاولى ان يقال الشمول حد الاجماع وايضا مدار الاجماع عند الامامية على اتفاق الامام فلا يحتاج الى شرط آخر بعد تحققه في الحصول لو اعتبرنا الانقراض يلزم ان لا ينعقد الاجماع لانه قد حدث من التابعين في زمن الصحابة من اهل الاجتهاد فيجوز لهم مخالفة الصحابة في ان العصر لم ينقرض ثم الكلام في هذا العصر ~~لم ينقرض ثم الكلام في هذا العصر~~ كالكلام في الاول اقول لا يصح الجزم بعدم تحقق الاجماع على تقدير اعتبار الانقراض فان مجرد جواز تحقق المخالفة من التابعين لا يوجب عدم الاجماع نعم يمكن المناقشة بجواز بقاء الخضر على نبينا وعليه السلام ومثله وكذا اذا دخل الجن في اهل الحل والعقد فانه لا يتحقق اجماع قبل انقراضهم والبحث والتامل انما يصح مع الخلاف لا مع الاجماع هذا جواب عما استدلوا على اشتراط انقراض العصر بانه مهما كان العصر باقيا لا يستقر الاجماع لاحتمال البحث والتفحص ومحصل الجواب ان الاجماع يمنع التفحص والبحث فان ذلك وظيفة الاختلاف اقول يمكن احتمال ان يظهر خلاف ما يقتضي الاتفاق من غير بحث اتفاقا بان يجد نقلا من غير طلب اذا اريد التفحص لزيادة الاطمينان لكن كما يجوز ان يظهر خلاف واريد التفحص

الاتفاق لاهل العصر الاول يجوز ان يظهر لاهل العصر الثاني فان قلت حجة الاجماع لرفع الاحتمال الثاني قلت حد الاجماع كما اشرنا عام والدليل يقتضي العموم ونقل الاجماع بخبر الواحد جايز فوجب العمل لحصول الظن به اختلف الناس في نقل الاجماع بخبر الواحد طريق شرعي يثبت به الاحكام وتخصيص العمومات فيثبت به الاجماع ايضا فوجب العمل به لحصول الظن بالحكم المجمع عليه بواسطة النقل بخبر الواحد وكيف لا يدفع الضرر المظنون الا بالعمل بالاجماع المنقول بخبر الواحد ولان الاجماع نوع من الحجة فيصح العمل بمظنونه كما يعمل بمظنون الحجج الباقية واقول كما يقع الظن في نقل الاجماع كذا يقع في تحقق الاجماع ~~الاجماع~~ ح تحقق الرواة بالمتواتر وعلى التقديرين يلزم بالدليل المذكور العمل به لكن لا يصح دعوى تقدم الاجماع على النص مطلقا كما قالوا به البحث الخامس قول البعض من اهل الحل والعقد وسكوت الباقين عن الانكار ليس باجماع لاحتمال السكوت احتمالا ثمانية الاول عدم الاجتهاد وبان يكون في مهلة النظر الثاني ان يعتقد ان كل مجتهد مصيب كما هو راي المصوبة فكما ان اجتهاده حق فكذا اجتهاد غيره فلا يلزم له المنع كما اشار المص اليه بقوله او ثبوته وثبوت الاجتهاد ولكن يعتقد اصابة كل مجتهد الثالث ما يمنعهم من قوله او حصول مانع من اظهار معتقده الرابع ليس مانع يمنع دايما عن اظهار المعتقد لكنهم راوا المصلحة في عدم المبادرة الى اظهار الانكار لكمايمنعهم من قول المص او انتظار وقت الانكار

الخامس انهم لما رأوا ان الانكار لا ينفع ولا يؤثر كما فيهم
من قول المصر او علمه بعدم القبول فتركوه لان الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر يشترط فيه عدم العلم بعدم القبول الثالث
انما سكتوا لخوفهم على نفسهم او عرضهم كما اشار المصر
بقوله او خوفه السابع انه ظن ان اقدام غيره فيه مقام مقامه في الانكار
واليه اشار المصر بقوله او ظن قيام غيره في الانكار الثامن انه اعتقد
انه صغيرة فلا يلزم من عدم الانكار نفي العدالة واشار اليه
المصر بقوله او اعتقاد انه صغيرة ولما ابطل كون الاجماع
السكوتي المذكور اجماعا فرع عليه قوله فليس بحجة فيبطل قول
من قال انه اجماع وحجة بحجته وكذا قول ابي هاشم فانه يقول
ليس باجماع ولكنه حجة واقول يحتمل ان يكون السكوت لاجل
ان المخطي ليس له ذنب لا صغيرة ولا كبيرة بل له اجر فلا يلزم
الانكار عليه وايضا الاجماع هو الاتفاق واللفظ دال
على الاتفاق فان دل السكوت على الاتفاق بقرينة حالية
او مقالية يلزم الاجماع والاحتمالات الثمانية قد يكون الاصل
عدمها فلا يقدح في ظن الاتفاق وايضا اذا استقر بالاستقراء من
الف وبقي العشرة يحكم العقل بان الباقي كذلك اذا سكتوا بل
اذا لم نعلم فظن الاجماع يحصل بعدم الرد به بالنسبة الى القليل
وايضا اكثر الاحتمالات المذكورة جارية في التكلم فيلزم ان
لا يكون القول ايضا اجماعا احتج الجبائي على انه
اي السكوت في الصورة المذكورة حجة بعد انقراض العصر الحصول

اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين
لكنهم سكتوا وما انكروا ومذهب الشافعي انه ليس باجماع ولا حجة وقال
الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وقال ابو هاشم ليس
باجماع لكنه حجة وقال ابو علي بن ابي هريرة من الشافعية ان كان
هذا القول من حكم مسقط عند الفقهاء الحاضرين لم يكن اجماعا
ولا حجة وان كان من غير حاكم مسقط كان اجماعا وحجة لنا
ان السكوت يحتمل وجوها سوى الرضا وهي ثمانية كما اشرنا
بجريان العادة بالانكار او اظهار ما يعتقد ونه من القول
مع عدم التقية ولا تقية هنا والا اشتهرت لان العادة
جارية بان الناس اذا تفكروا في مسئلة زمانا طويلا واعتقدوا
خلاف ما انتشر من القول اظهروه اذا لم يكن هناك تقية
ولو كانت هناك تقية لاشتهرت بين الناس فلما لم يظهر سبب
التقية ولم يظهر الخلاف حصل الظن بالموافقة وهو الاجماع
والجواب المنع من العادة وكذا منع قوله ولا تقية وكذا الى
كما قلنا في الاجماع السكوتي انه ليس بحجة ولا اجماع بقول اذا
قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له المخالف واقول
اذا لاحظنا ان الاصل عدم المخالف او لاحظنا قراين الحال
او المقال يمكن تحقق الاجماع سيما اذا كان القايلون الاكثر بحكم
بالاستقراء كما ذكرنا واذا استدل اهل العصر بدليل وذكروا
تاويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال بدليل اخر ~~كما اذا استدل الصحابي~~
~~بالكتاب او السنة واستدل التابعي بالاجماع او ذكروا تاويلا جاز~~

لمن بعدهم الاستدلال بدليل اخر كما اذا استدل الصحابي بالكتاب
او السنة واستدل التابعي بالاجماع او ذكروا تاويلا لا يستلزم عدم
عدم التاويل الاخر جاز لمن بعدهم ذكرنا ويل بشرط ان لا يكون
منافيا لتاويل اهل العصر الاول فان التاويل الاول فرض
انه من جميع اهل العصر الاول الداخل فيهم الامام واقول
يلزم هذا ان لا يستدلوا بدليل يبطل الدليل الاول وذلك
ان قول الامام عليه السلام ليس داخلا في المستدلين
اذ هم المجتهدون والامام عالم بالاحكام بوجه اخر وايضا
قد عرفت ان استعمال المشترك في معنييه جائز بجمع فاذا اول اولا
بعضهم القرء بالطهر وثانيا بالحيض بان يكون كلا المعنيين مرادا
فلا محذور ومنه انه لا منافاة بين التاويلين فلو تاول
الاولون المشترك باحد معنييه لم يمكن ان يقال انهم اذا عينوا
اللفظ معنى ان معنى اللفظ منحصر فيه فيكون التاويل الثاني منافيا
وبالجملة ان الامام اذا عين اللفظ معنى وقال معناه المراد
منحصر فيه لا يمكن تاويله والا فالقرآن محامل بالنسبة الى كل طبقة
فلو عين الامام عليه السلام لطبقة معنى لا يلزم ان لا يكون
لطبقة اخرى غير ذلك وهو ظاهر البحث السادس اجماع العترة
حجة اذا عرفنا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد جعل اتفاق العترة
داخلا في الاجماع مشكل نعم كل واحد من العترة الطاهرين كلامه
حجة بالاستدلال لعصمتهم لقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا ولما نزلت اخذ رسول الله كساه وجعله على علي وفاطمة

والحسن والحسين عليهم السلام وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت
ام سلمة الست من اهل البيت عليهم وعن النبي صلى الله عليه واله
اهل البيت واخرج منهم ام سلمة ودلت الاية على انها ما نزلت
الا في حق العترة فيكون كلامهم حجة اذ الطهارة عن الرجس
يقتضي عدم الخطاء وعلى ما حررنا لا معنى ان يقال ان سابق
الاية يقتضي شمول الزوجات وكيف ولو سلم ان الطهارة
يقتضي العصمة لا يمكن شمول الاية لهن لعدم عصمتهن بالاتفاق
واللايق والاحتجاج بالاية والرواية على حجية قول كل واحد
من اهل البيت لكن لما وقع هذا البحث في كتب الجمهور في هذا المحل
اورده المصر هنا وليس المراد بالاذهاب ازالة الرجس
الموجود بل رفع ما يقتضي الرجس والدليل على ذلك ان
الحسن والحسين عليهما السلام كانا وقت نزول الاية طفلين
لا يتصور منهما الرجس فعلم ان المراد عدم اتصافهم بالرجس
والحق ان مجرد الاية لا يكفي في الاستدلال لكن يفهم منهما
بضمائم الروايات الاخر ان المراد بالطهارة العصمة
وبالدليل العقلي يعلم ان عصمة الامام بان وجب يكون مغلق
معنى الطهارة والا لاتم الاستدلال على زعم الخصم القائل
بان النبي صلى الله عليه واله يكون مجتهدا ويقع عنه الخطاء
في الاجتهاد والخطاء في الاجتهاد لا يكون رجسا لانه لا اثم
عنه والحق ان بعض الذوات العالية بالنسبة اليها ليس بالايق
مطلقا لان حسنات الابرار سيئات المقربين ولقوله عليه السلم

معال ذلك على عدم الخطاء
رجس يكون منفيا حاصل الاستدلال
ان مراد الله لما كان اذهاب
الرجس عن اهل البيت صح

اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا به كتاب الله وعترتي اهل
هذه الرواية تقتضي اتحاد اهل البيت والعترة فاذا كان التمسك
اهل البيت حفظا عن الضلال فيكون قولهم حجة ولانهم عرفوا بالاحكام
لما روى المخالف والموافق عن امام الصادق جعفر بن محمد
عليهما السلام علمنا غابر ومزبور ونكت في القلوب ونقر
في الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض ومصحف
فاطمة عليها السلام وان عندنا الجامعة فيها جميع ما يحتاج الناس
اليه فسئل عليه السلام عن معنى هذا الكلام فقال اما الغابر فالعلم
بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب
فهو الالهام واما النقر فهو حديث الملائكة عليهم السلام
نسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فهو وعاء فيه
سلاح رسول الله ولن يخرج حتى يقوم قائمنا اهل البيت واما
الجفر الابيض فهو وعاء فيه تورية موسى وانجيل عيسى وزبور
داود وكتب الله الاولى واما المصحف فاطمة ففيه ما يكون
من حادث واسم كل من يملك الى ان يقوم الساعة واما
الجامعة فكتاب طوله سبعون ذراعا املا رسول الله من فلق
فيه وخط علي ابن ابي طالب بيده فيه والله جميع ما يحتاج الناس
اليه الى يوم القيامة حتى ان فيه ارش الخدش والجلدة ونصف
الجلدة كذا في كشف الغمة ويظهر منه ان الجامعة هو الاحكام
الشرعية لا ما فهمه السيد في شرح المواقف من ان الجامعة والجفر
كتابان لعلي عليه السلام ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث

لاستغفار وتهامه الحقيقي وهم عليهم الصلوة والسلام
مهبط واسرار الله صلى الله عليه وآله وسلم فيهم ومنهم
وعلمهم واقوالهم حجة منهم

التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون
من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد
الذي كتبه علي بن موسى الرضا عليهما السلام الى المامون
انك قد عرفت من حقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك
عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم فانه يدل
على خلاف ما في كشف الغمة وافعالهم كذلك اي غير حجة
عنه صلى الله عليه وآله يستنبطون احكام الافعال والتروك
النبي صلى الله عليه وآله في ايام حيوته وبعد رحلته ومعارفهم
صلى الله عليه وآله في ايام حيوته وبعد رحلته ما دار رحاها الا على
باب مدينة علمهم من الخطاء وابعد من عذرهم من الاحق بعصمتهم
وحمل الاية على الزوجات وحدها باطل لمخالفة الخبر المتواتر عن طرق
اهل البيت من لف الكساء ووضعه على العترة عليهم السلام
دون غيرهم وسؤال ام سلمة رضي الله عنها والجواب لها
بانك على خير ولانه لو كان كذلك لان الاية لو كانت
محمولة على الزوجات وحدها باطل لمخالفته كما قال الخصم لقال الله
تعالى عنكن بدل عنكم ولانه في حقيقة الرجس يقتضي نفي جزئيات
اجمع لان اللام الجنس ونفي الجنس يقتضي نفي كل افراده
خصوصا مع تاكيد التطهير التي هو صيغة التفعيل الدال على
المبالغة سيما في مقام المدح وهو غير ثابت في حق الزوجات
فلا يصح تخصيص الاية بهن ولا شمولها لهن لوقوع الذنب منهن
فلم يبق لها الا الاية محل سوى المعصومين عليهم السلام وحدهم

اكثر من غيرهم من الاولاد والازواج وغيرهم فان
امير المؤمنين عليا والحسن والحسين كانوا عند
النبي صلى الله عليه وآله صح

من ذكرنا والذي وضع عليهم الرسول الكساء عليه وعليهم السلام
او لا قائل بغيرهم بعد نفي الزوجات ولان نفي الرجس عن اهل
البيت لو فرض شموله الزوجات يقتضي بعينه نفي الرجس
عمن ذكرنا على قول الخصم لانهم من اهل البيت اجماعا
منا ومن غيرنا الا انه اذا شملت الاية الزوجات لا يمكن
حملها على العصمة الا على طريق المجاز فلا يصح الاستدلال
ومراد الخصم من التعميم تضييع الاحتجاج فان احدا لا يقول
بان الازواج معصومات من الصغاير والكباير ولا قائل
بقصر الاية على الزوجات البحث السابع ان اجماع
اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين فلا يصدق حد
الاجماع لكن اقول ليس مراد من قال ان اجماع اهل المدينة
حجة انه فرد الاجماع حقيقة بل اراد ان هذا الاجماع في حكم
الاجماع في الحجة لقوله صلى الله عليه وآله ان المدينة طيبة
تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد فيجب ان يكون اجماع العترة و
اجماع اهل المدينة من لواحق الاجماع لكن الحديث المنقول
في حجية اجماع اهل المدينة يقتضي صحته كلامهم كلهم وليس مخصوصا
باهل الحل والعقد منهم الا ان يقال كما في قوله صلى الله
عليه وآله لا تجتمع امتي على الضلالة بهم ولان المعصوم ان لم يكن
فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في قوله عليه السلام اقول بهذا
الدليل يبطع دائرة الاجماع لان المعصوم ان لم يكن فيهم لم
يعتد والا فالحجة في قوله عليه السلام الا ان يقال هو بلغ حد الاستغفار
لكونهم

شهدوا روايات حجة الاجماع الواقع في جميع الامة بحيث
لو فرض خلوا كل الامة عن المعصوم مقبل للروايات المذكورة
بخلاف اجماع اهل المدينة وحجة مالك احد الفقهاء الاربعة
بقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد والخطاء حيث يكون خبثا عنهم لا يدل على المطلوب
اي ليس دليلا مستلزما للمطلوب لمنعه اي منع روايته فانه ليس
صحيحا ولمنع دلالته لو سلم صحة روايته لاحتمال ذلك في زمانه
صلى الله عليه وآله وعدم عموم بعده او قد وقع بعده صلى الله
عليه وآله خطاء في الحكم بلا ريب وفي الشرح العضدي قد اشتهر
ان اجماع اهل المدينة المشرفة وحدها من الصحابة والتابعين
حجة عند مالك فقيل تأويله ذلك محمول على ان روايتهم مقدمة
على رواية غيرهم وقيل محمول على حجة اجماعهم في المنقولات
المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد وهي عندنا
والصحيح عند ابن الحاجب هو القول بانه حجة مطلقا والاكثر
على انه ليس بحجة لنا ان العادة قاضية بعدم اجماع هذا العدد
المحصور من الاصحاب للاجتهاد الا عن راجح اقول لوصح هذا
الدليل يلزم ان يكون اجماع الخلفاء الاربع حجة لانهم احق
من الباقية بالاجتهاد عندهم وايضا ثبت دليل اخر عن الالهة
الا انك علمت ان الاجماع يمكن ان يراد الاعم منه ومن الموافقة
او يحمل اللواحق سوى الاجماع واجماع المشايخ الثلاثة وهيهنا
ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم وهو صدق حد الاجماع او تميز اهل

الحل والعقد منحصرا منهم حكم الاجماع او لم يدخل منهم المعصوم
ولاشئ يقتضى براءتهم عن الخطاء واجماع الصحابة مع مخالفتهم من
ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد وليس بحجة لعدم
تناول الادلة لهم لانهم ليسوا كل الامة ولاشئ يقتضى ان يكونوا
فى حكم كل الامة ولانهم اى الصحابة ورجعوا الى قوالهم اى اقوال
التابعين الذين ادركوا الصحابة مثل ابن عباس فانه سئل
عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق وكذا سئل ابن عمر عن شئ
فقال سلوها عن سعيد بن جبير فانه اعلم اقول ليس الكلام فى اتفاق
بعض الصحابة انما الكلام فى اتفاق كلهم وعدم علم بعضهم
ورجوعهم الى بعض التابعين لا يفيد فى المقصود ولان العقل يحكم
عادة بان هذا الجمع الكثير لا يتفقون على الخطاء كلام تفصيله ولا
يتاتى عندنا عدم حجة اجماع الصحابة لدخول المعصوم فيه اتفاقا فى
الصحابة لان المعصوم من الصحابة اقول فى زمان الامام
ابى الحسن على ابن الحسين عليهما السلام لم يكن من الصحابة الذين
كانوا معصومين احد وكان اجمع من الصحابة ولم يكن فيهم
معصوم لو اتفقت الصحابة فاذا جمعوا لم يتحقق اجماع الصحابة
عندنا معه معصوم الا ان يقال بوجود اخذ المعصوم داخل فى اتفاق
على عكس ما قال المصنف البحث الثانى الاجماع انما هو حجة عندنا
لاشتماله على قول المعصوم قلت او كثرت كان قول امام
فى جملة اقوالنا فاجماعنا حجة لاجله لا للاجماع اقول اشتراط
اسلام المجمعين وكونهم من اهل الحل والعقد وبطاير ذلك
ضايع اذ لا يصير الحجة قول المعصوم وهو حجة لحجية الاجماع اقول

اشتراط

اقول اشتراط اسلام المجمعين وكونهم من اهل الحل والعقد
وبطاير ذلك ضايع اذ لا يصير الحجة قول المعصوم وهو حجة الاجماع
ضايعة بالحقيقة عند الامامية اما الجمهور وهم الاشاعرة وقد
اختلفوا فى انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة
فى مسايل الاصول فى المحصول فان لم يكفر هم اعتبر قولهم لانهم
اذا كانوا من المؤمنين ومن المؤمنين الامة كان قول من
عداهم قول بعض المؤمنين فلا يكون حجة وان كفرناهم انعقد
الاجماع بدونهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم
فى تلك المسايل لانه انما يتبين خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت
كفرهم فلو اثبتنا كفرهم باجماعنا وحده لزم الدور فان
كفروا كالمجسمة المصرحين بصفات الاجسام لا القايلين بها
المستترين بالبلكفة لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا
على كفرهم فى تلك المسايل لان خروجهم عن الاجماع المذكور
متوقف على كونهم فى تلك المسايل فلو اثبتناه اى كفرهم
فالعلم بكفرهم بالاجماع يتوقف على العلم بكفرهم لان
العلم بكفرهم متوقف على العلم بانعقاد الاجماع بدونهم
وهذا العلم انما يحصل بالعلم بكفرهم واقول اتفاق الجمع
الكثير على امر كان مما يحيل العقل عادة كذبهم تم الاجماع
على النهج المذكور فيما خالفه المخطئون وايضا الاجماع اذا
كان عند المصنف معتبرا لاشتماله على قول المعصوم لا يضر خروج
المخطئين لا يتان كفر المخطئين فى نفس الامر يوجب تحقق الاجماع بدونهم

باجماعنا خاصة اى وحده من غير دليل آخر
وارد كان كفرهم
والمراد من خروجهم فى الاجماع ثبوت كفرهم
عن الاجماع يتوقف على
صح

فلو استدللنا بالاجماع على كفرهم لا يلزم الدور لانا نعرف
الاجماع فى نفس الامر حق لا شبهة فيه انما كلامنا فى علمنا بالاجماع
حتى يستدل به وهذا يستلزم الدور وان لم يكفروا لم ينعقد الاجماع ع
بدونهم لان من عداهم بعض المؤمنين هذا يدل على ان الاجماع
لا ينحصر فى اهل العقد وقد عرفت ان المخالف المسئلة الاصولية
ان كان مؤمنا غير مجتهد لا دخل له فى الاجماع فيعتبر عندهم قول
العصاة لانهم لما اخرجوا الكافر فقط فيدخل اصحاب الكباير
فى الاجماع لانهم مؤمنون لان الكباير لا يخرج عن الايمان ولا ينعقد
الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما ذهب ابو الحسين الخياط
من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبرى وابى بكر الرازى على الانعقاد
واحتج ابو بكر الرازى وابو الحسين ومحمد بن جرير الطبرى بان
المؤمنين يصدق عليهم على كل المؤمنين المخرج منهم الاثنان
فان الاستغراق بحسب العرف يجتمع مع خروج الواحد والاثنين
كالاسود المطلق على الزنجى مع بياض حدقته واسنانه وتعذر
العلم بالاجماع فى حين اعتبار عدم خروج الواحد والاثنين
عن المؤمنين والجواب عن الاول ايجاز ان كل المؤمنين اعتبر
فى الاجماع واذا خرج من كل المؤمنين واحد كل المؤمنين
كذلك الا مجازا لان الفاظ العموم لا يطلق حقيقة الا على
ما احاط كل فرد بحيث لا يشذ عنهم فرد وكيف لا ويصح ان
يقال المؤمنين الذى خرج عنهم اما ان ليس كل المؤمنين والجواب
عن الثانى انه معلوم فى زمن الصحابة بضبطهم لقلة عددهم فيعلم

لا يكونان

خروج

خروج الواحد وقد مر ان هذا انما يصح اذا لم يكن جمع من الانسان
كرجال الغيب والجن مثلا معتبرا فى الاجماع فى المحصول المسلمون
اعتمدوا على خلافة ابى بكر بالاجماع مع مخالفة على عليه السلام
وسعد والجواب ان الامامة لا يعتبر فيها الاجماع بل البيعة
كما منه وفيه انه يلزم فى ان يكون البيعة دليلا آخر امتحت الثالث
لا يجوز الاجماع الا عن دليل يفيد العلم او امارة يفيد الظن
والا لكان خطاء لان كل واحد اذا قالوا بوجوب فعل
او حرمته كانوا يقولون على الله ما يعلمون وهو باطل لانا نعلم
قطعا ان قبل انعقاد الاجماع لا يجوز احد من المؤمنين
بلا مستند ان يقول على الله ما لا يعلم كان يقول هذا حرام
وهذا واجب بلا دليل الحرمة او الوجوب فلا يتوجه قول
المصنف فى النهاية ان ارادوا بالخطاء مخالفة لما اتفقوا عليه
من حكم الله فهو ممنوع لجواز كونه هو الحكم الذى اوجبه الله
وان ارادوا ان قولهم من غير دليل فهو التشارع فيه اذا
اقول ان قول المجتهد انكل حرام بلا مستند افتراء على الله
لا يتصور وقوعه من المجتهد ويمكن ان يقال ان مثل هذا
يقع الاشتباه دليل بلا دليل او ظن بحكم وقد وقع مثل هذا كما فى
الرواية واستدل من قال ان الاجماع يجوز بلا دليل وامارة
لان الدليل والامارة لا يكفيان فى اثبات المطلوب فاجابوا
عنه بقول المصنف والفايدة اى فايدة الاجماع مع تحقق الامارة
او الدليل منع المخالفة فان الاجماع لا يتحقق منه المخالفة بخلاف

والدليل ترك البحث والتفحص من الدليل اوتوقف الحكم ذكر
الفايدة اذا وقع الاجماع بارادة الكل ومصلحتهم والظاهر ان
الاجماع يقع بالاتفاق ولو سلم ففايدة الاجماع انه لا يتفحص
عن النص واذا كان الارتياد سبب الاجماع فالاجماع قطعي
والامارة ظنية وايضا فالمخالف في صورة وقع الاجماع من غير
امارة ودليل تجويز تشهي الناس مثل سع المراضاة واجرة
الحمام او سلم على صحتها من غير دليل وامارة فاجابوا عن ذلك
بقول المص واما بيع المراضاة واجرة الحمام لو سلم الاجماع
فيهما فدليل لم ينقل اي لانم الاجماع فيهما لاختلاف الفقهاء ولو
سلم فيحتمل ان يكون منشاؤه مما شمل ساير الاجماعات دليلا
وامارة والمص اكتفى باحتمال الدليل فانه اقوى في رفع الخصم
لان عدم العلم بالدليل لا يدل على العدم اي عدم الدليل وكذا
عدم نقلهم للاكتفاء بالاجماع لا يدل على العدم واقول اذا
كان المخالف مستدلا لا يصح ما قاله المص واما اذا كان مانعا
يمتنع وسند بما ذكر فلا يناسب ذلك مع ان احتمال اتفاق الامة
لمصلحة جايز واستدل بان الامارة امر خفي ضعيف لا يمكن ان
يجمع الامة باجمعهم على كثرة طبقاتها على امر واحد كما لا يجوز
اتفاقهم الساعة الواحدة على اكل الزبيب والتكلم باللفظ
الواحدة وهذا بخلاف اجماعهم على مقتضى الدليل والشبهة
تجري مجرى الدلالة عند من صار اليهما وبخلاف اطلاق القطع
في الاعيا ولان الداعي اليه ظاهر واجابوا عن ذلك بما قال المص

اجماع

الامارة

والامارة جاز ان يكون ظاهرة توجب جمع الخلق على امر
واحد فيتفق الاجماع بها اي بالامارة الظاهرة وذهب بعض
الاصوليين الى ان الاجماع اذا طابق الخبر يجب ان يكون
سبب الاجماع الخبر المذكور والاكثر منعوا ذلك لاحتمال ان
يكون المنشا امرا آخر كما اشار المص اليه بقوله ولا يجب من
موافقة الاجماع الخبر ان يكون منشاء صدور الاجماع ذلك
الخبر وبطلان هذه الدعوى ظاهر البحث العاشر لا يشترط
في الاجماع قول كل الامة من زمن الرسول الى يوم القيمة
والا انتفت فايدته لانه لا يتحقق الاجماع الا في آخر
التكليف فلا ينفع الاجماع لان فايدة الاجماع الاستدلال
على الاحكام في التكليف ولا يشترط قول الكفار لان آية
المشاقة اعني قوله تعالى ومن يشاقق الله الاية يدل على
اتفاق المؤمنين فيه ان المص صرح بالاستدلال بهذه الاية
وايضا المشاقة من الكافر ايضا حرام وكذا الاية الاخرى
وهو قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الاية لان
لفظ الامة منصرف ايضا الى اهل الاسلام كما يدل عليه
الشهادة يوم القيمة لا قول العوام لان قولهم لا لدليل
وامارة فيكون خطاء واقول لا يلزم من القول بلا دليل
وامارة ان يكون خطاء فلو كان قول العلماء ايضا
خطاء يلزم الاجماع على الخطاء فيلزم تخطيه كل الامة وقد
فيه بحث ظاهر لان اتفاق العلماء والعوام يحتمل عن تقليد

صحيح من العوام كما قلنا كيف لا ولو صح ما ذكر يلزم ان
يكون اتفاق كل الامة اشتمل للعوام خطاء ولانه اذا
كان بعض الاتفاق خطاء ويكون الكل خطاء ولا يشترط
بقول المجتهد في من المجتهد في باب الصلوة فيما اجمعوا عليه
في غير ذلك الفن كباب الحج فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه
الى ما تقرر ان قول المجتهد في فن آخر لا يعتبر في اجماع
وقع في مسئلة اخرى فلا يعتبر كلام المتكلم في الفقه ولا الفقيه
في مسئلة الكلام وهذا يدل على ان اهل الحل والعقد يشمل
المتكلم كالفقيه وهو خلاف الواقع ولا يعتد بقول الحافظ
للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد كالمتفقه
الحافظ للمسايل في المذاهب من غير تهيؤ للاجتهاد فلا اعتبار
في الاجماع بقوله لانه عامي ليس بمجتهد والمعتبر في الاجماع
اهل الحكم ويعتبر قول الاصولي المتمكن من الاجتهاد
وان لم يحفظ في مسئلة فقهية اذا لم يحفظ الاحكام فحفظ الا
لا مدخل له اذ يتحقق الاجماع بدون حفظ الاحكام ولا يتحقق
مع حفظها لتمكنه اي تمكن الاصولي منها ومن معرفة الخطاء
الصواب بخلاف المتفقه البحث الحادي عشر لا يشترط بلوغ
عدد المتواتر في المجمعين على قول من يعتبر عددا معينا في
التواتر لتناول الادلة من عدا من مثلا اذا كان اهل
الحل والعقد في حصر اثنين يحصل الاجماع ولا يحصل التواتر
غالبا وعلى هذا الاحتجاج يتقيد المسئلة بما قلنا ولا يتوجه ان

المتكلم

حكم

التواتر

التواتر ليس له عدد معين اذ مداره على اليقين ولا كونهم
صحابة اي لا يشترط في المجمعين كونهم صحابة لان قول الباقي
سبيل المؤمنين فيكون اعم من الصحابة والتابعين بحيث بالمرتب
وباحدهما واحتج الظاهرية بان الخطاب فيها ولهم اي لا
يتناول الا الصحابة فلا يجوز القطع بان اجماع غيرهم حجة بان الاول
ان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله تعالى كنتم خير امة
لا شك انه خطاب مواجهة فلا يتناول الا الحاضرين واما
قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فكذلك لان من سيوجد بعد ذلك
لا يصدق عليه في الحال اسم المؤمنين في الاية لا يتناول
الا من كان مؤمنا حال نزولها وكذا قوله صلى الله عليه وآله
لا تجتمع امتي على الضلالة وثبت ان الاجماع انما يتحقق في
الصحابة واما في غيرهم فغير معلوم وبامكان ضبطهم كما اشرنا
ونقلنا عن المحصول فيما مضى وبان وبان قول اهل العصر الثاني
ان لم يكن بدليل فهو خطاء والا ان كان لدليل لم يخف الدليل
على الصحابة اي اهل العصر السابق لو اجمعوا لكان اجماعهم اما
بقياس او بنص والاول باطل لان القياس ليس بحجة عند الكل
فبقي ان يكون للنص لا يصل اليهم الا من الصحابة فكان
اجماع الصحابة لذلك النص اولى فالم يتحقق اجماعهم علمنا
عدم النص اقول مع احتمال ان يتحقق الاجماع من بعض الادلة
ومن بعض للقياس ذاهبا الى احتمال اجماع الصحابة والتابعين
لنص بعد بعض الصحابة دون بعض وبان اجماع الصحابة على جواز

الاجتهاد في مسئلة لا يكون مجمعا عليه فلو صارت مجمعا فيها
زمان التابعين مجمعا عليها يلزم تنافي الاجماعين مثلا اذا اجمع الفقهاء
في عصرنا ان الاسلام في الصلوة واجب مع ان الصحابة اجمعوا
على جواز الاجتهاد فيها وتحقق الاجماع ينافي تجويز الاجتهاد ذلك لاجماع
الاجتهاد يعد اجماع اهل عصرنا فبطل اجماع وهو باطل ضعيف اي
احتجاج الظاهرية ضعيف لا مقتضاء تعويلها الاجماع بموت واحد
من الصحابة فانكم قلتم الخطاب انما يتناول لهم جميعا فلو مات واحد
لم يبق متعلق الخطاب وهم كل الحاضرين في وقت الخطاب والحق
معشر الظاهرية لا يقولون به وعدم الضبط ينافي الغرض لان
المدعى انه لا يتحقق الاجماع في التابعين اصلا الا انه يتحقق ولا
ينضبط وعدم الضبط يستلزم عدم العلم ويكفي لنا في الاستدلال
الظن حاصل وهو يكفي في المقصود وا ظن ان التابعين بالدليل لو وقع
الواقعة بعدهم تحقق او صحة او استخرجوا الدليل من الكتاب
والسنة والقياس عند من يقول به ولم يقع في زمان الصحابة فلم
يحتجوا ويختلفوا فلم يظهر لهم ومان الاجماع على الاجتهاد مشروط
بعدم الاتفاق فاذا انتفى الشرط الذي به تحقق الاجماع انتفى
الاجماع مطلقا سواء كان من الصحابة والتابعين البحث الحادي
عشر كل ما تتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التمسك به بالاجماع
وعنه والا دار لان صحة الاجماع فرعه وصحة فرع الاجماع وكذا
ما تتوقف ذات الاجماع والا توقف صحة الاجماع عليه الاستدلال
عليه به فلو يجوز اثبات حدوث الاجسام به اي بالاجماع لا يمكن

الاستدلال على الوجود الصانع تعالى لحدوث الاعراض من
غير ملاحظة الاجسام بل بمحض الامكان فان الامكان علة
الاحتياج ويمكن الاستدلال بنفس وجود موجود من غير نظر
الى امكانه ووجوبه بان يقال لاشك في وجود موجود فهو
اما واجب او ممكن والممكن لا يمكن وجوده بدون الواجب فثبت
الواجب وهذا البرهان بملاحظة الوجود فقط ولا يجوز اثبات
العالم والقادر به الاجماع لان وجود الواجب وعلمه وقدرته
وحكمته يتوقف عليها اثبات النبوة التي يتوقف عليه الاجماع
فكذا لا يصح اثبات النبوة وجميع ما يتوقف عليه بالاجماع اقول
ان صح ان العقل يحيل كذب الجم الغفير عادة يصح الاستدلال به
لاحتمال ان يكون الاجماع لقاطع عقلي وهل هو حجة في الاراء و
الحروب اقوال ثالثها انه حجة لان غيره اي غير ذلك لا اجماع في الحرب
غير سبيل المؤمنين فيكون مخالفه واخلافهم يجمع غير سبيل المؤمنين
اقول اذا اعتبر الاجماع في الحروب والاراء وهل يجوز
خطاء بعض الامة في مسئلة من المسائل والبعض الاخر تمام به
نقيض المسئلة المذكورة وهو المراد بقوله في اخرى بحيث يستلزم
صدق احد الفريقين كذب الاخر اما عندنا عند الامامية
فلا يجوز خطاء الفريقين اجمع لان المعصوم لا يخلو في شيء وهو
داخل في احد الطائفتين وهذه المسئلة ليس مبني بامر لانه يتوجه
على المسئلة المذكورة هناك او ورد بالخلاف هذه واما الجمهور
فالاكثر منهم منع تخطئة كل الامة مع ان كل الامة لا تجتمع على الباطل

وفيه ان اذا جاز الخطاء في الاجتهاد والنبي صلى الله عليه وآله
عندهم ووقوع الخطاء عنه على الاول لان اتباعه لازم على الامة
وبعضهم جوز تخطئة كل من الطائفتين لان الممتنع تخطئة كل الامة
في مسئلة واحدة والخطأ بتناول كل مسئلة بعض الامة فان خطاء
فان خطاء الكل في المسئلتين بان نصف الامة يقول بان العبد
يرث وهو خطاء في هذه المسئلة والنصف الاخر يقول القاتل
يرث وهو خطاء في مسئلة اخرى فكل الامة وقع الخطاء منهم في
مسئلتين فلا يلزم اجماع الامة في مسئلة واحدة وهو خطاء
وانت تعلم انه يرجع هذا البحث الى ما مر ان الامة اذا قالوا
بقولين ويجوز القول الثالث اولا وايضا لا فائدة في حكم
القولين بل يكفي العبد يرث والقاتل يرث بل اذا جوزوا
خطاء النبي صلى الله عليه وآله في الاجتهاد وهو هجر الامة
يلزم الخطاء في قوله ولا بعده ولا يلزم من اصابة مجتهد في
في مسئلة اصابته في الجميع وهو ظاهر وهل يجوز اتفاق الامة
على الكفر لخروجهم عن الامة اي خروج الكفرة في قول النبي
صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الضلالة وعن قوله
تعالى صراطه وعن المؤمنين فلا يجتمع اجتماعهم على الخطاء
منع آخرون بان وجوب اتباع سبيل المؤمنين يستلزم
ثبوته في كل وقت لان الله تعالى واجب علينا اتباع سبيل
المؤمنين بحيث تحقق سبيل المؤمنين في كل وقت حتى يصح
الامر بالاتباع لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اقول

لو صح هذا الدليل يلزم تحقق الاجماع في كل زمان وهو ممنوع وايضا
اتباع الاجماع لا يستلزم تحقق الجميع في كل وقت ويجوز
اشتراك كل الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اذ لا محذور فيه
اذا لم يكن عدم العلم خطاء اقول خطاء الامة عن علم مثل
العلم بكنهه تعالى مما لا خلاف فيه ولعل البحث في علم يمكن تحصيله
في الحصول يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا
به لان عدم العلم بذلك الشيء اذا كان صوابا لم يلزم
من اجماعهم عليه محذور المخالف ان يقول لو اجتمعوا على
عدم العلم به سبيلا لهم فكان يجب اتباعهم فيه فيحرم تحصيل
العلم به اقول عدم وصف في نفس الامر لا يسمى سبيلا
لهم مثلا اذا لم يلبسوا الامة اجمعوا جلد ثور الوحش في زمن
النبي هذا مجمعا عليه وكذا اذا لم يكتب الصحابة خط النسخ
او الثلث لا يسمى اجماعا والاجماع انما يعقل في الحكم من اتفاقا
لا لا اتصاف بسبب امر والا كل الصحابة اتصفوا بسلب
كونهم من التابعين فيلزم ان يكون هذا السلب مجمعا عليه
فيكون وصف التابعي خلاف الاجماع على بعض العلوم
يصح ان يكون حراما البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه
اذا كان له مدخل في الاسلام كالعبادات الخمس والتوحيد
والرسالة كان جاحده كافرا اقول الكفر ان كان ما علم
بالدين ضرورة فلا يلزم من انكار الاجماع الكفر ولو قيل انما
يثبت ما بالاجماع يثبت بالضرورة من الدين فيلزم العموم في انكار

كل اجماع والحق ان الكفر انما يثبت فيما اجمع عليه كل الامة في عصر
مما علم بالضرورة من الدين وح لا يختص بمسايل الدينية والاجماع
الصادر عن الاجتهاد حجة عند الجمهور فانهم يقولون باجتهاد
النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وهذا لا يتاتى
على قولنا لان المعصوم داخل في المجمعين وقول المعصوم
شرط بل شرط في الاجماع ولا يكون قول المعصوم عن اجتهاد
لانهم اجدو الوحي جاء الامر وجوز ابو عبد الله البصري
انعقاد الاجماع عقيب اجماع على خلافه لجواز ان يقع مشروطا
بشرط ان لا يطرا الاجماع اخر على ضد الاجماع الاول الا انه
لم يقع مثل هذا الاجماع اجمعوا في كل عصر على العمل بما اجمعوا
عليه في كل عصر ولو جوزنا الاجماع الاخر المخالف له وجوزنا
ان يكون الاجماع الاول لانه بعدم الاجماع لا يلزم العمل
بالاجماع ويلزم تطرق التجويز اليه ان يلزم تجويز الاشتراط
في اجماعهم على العمل يعتمد عليه فلا يستقر الاجماع فلا يمكن
استدلال بالاجماع اقول لنا ان يعمل بالاجماع بناء على ان
الاصل عدم اشتراط فنعمل متى لم يظهر اجماع مخالف والاكثرون
ذهبوا الى منع الاكثرون جوازه وقاله ابو عبد الله البصري
لاستلزامه الخطاء على احد الاجماعين وانت تعلم ان الاجماع
ليس باجماع بالحقيقة فلا مانع من كونه خطاء المقصد التاسع
في الاخبار وفيه فصول ثلاثة الاول في ماهية الخبر اذا حكم
النفس بامر سواء كان محمولا وماليا على اخر سواء كان مقدما

او

او موضوعا سواء كان الحكم ايجابا او سلبا كما في زيد قائم وليس
ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود يسمى ذلك الحكم خبرا ثم
ان تعريف الخبر بما ذكرنا لفظي كما يدل عليه قوله يسمى فلا
منافاة بين كون معنى الخبر ضروريا كما صرح المص في النهاية
وبين التعريف الذي ذكره اقول الخبر قد يطلق النسبة وهذا
كما في الشرح العضدي حيث قال المعلوم في قولنا من يقول
انا موجود نسبة الوجود اليه ايجابا وهو غير تصور النسبة التي
هي الخبر لكونها الجزء الاخير الذي لا ينفك عنه الماهية وكونها
العمدة فيما يرجع الى الخبر من الايجاب والسلب والصدق
والكذب ونحو ذلك هذا عبارته فالحكم يحمل على النسبة في كلام
المص ويحتمل ان يراد بالحكم المجموع المركب الحاصل من الحكم
المذكور ويحتمل ان يراد بالحكم الايقاع والانتزاع وهذا
الاخير وان كان حسنا بحسب اللفظ لكنه بعيد بحسب المقام
قال المص في النهاية الخبر حقيقة في القول المخصوص اجماعا
ومجاز في غيره ولتبادر الاول الى الذهن دون الثاني
والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه و
هو عند الابعض الاشاعرة مشترك بين القول المخصوص والمعنى
القائم بالنفس وعند اخرين انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني
لتبادره الى الفهم دون الثاني اما عند المعتزلة فحقيقة في الاول
وليس مستعملا في الثاني لا حقيقة ولا مجازا لعدم الثاني
عندهم هذا كلام النهاية فظهر ان الخبر حقيقة عنده في القول المخصوص

و في غيره مجاز فلا بد من حمل الحكم على التركيب الحكمي او النسبة التي موضوعه
اللفظ وهو الاسناد المعتبر في الكلام ومعاني هذه المفردات
اعني الحكم والامر والايجاب والسلب ضرورية فلا يكون شي منها
مقتضى نظريه الكل فلا ينافي كون الخبر ضروريا لا يحتاج الى تحديد
ورسم ولا يكون مثل تعريف الخبر بالصدق والكذب المحتاج
الى الخبر وليس المراد ان اجزاء الماهية اذا كان كلها بديهية
يكون الخبر بديهيا لان بداهة الاجزاء ولو كان مستلزما لبداهة
الماهية يلزم ان لا يكون ماهية نظرية نظرية اصلا غاية لا ريب
ان الاجزاء والاولية بديهية والا لما امكن التحديد فعلى هذا
يكون الاجزاء الثانوية ايضا بديهية وهكذا فيلزم بداهة
الماهية فقد ما فيه ان النفس الماخوذ في ماهية الخبر يمنع
بدل منها وكذا بعض الاجزاء لا انما يثبت اجلى من الخبر
ويورد ان الحكم هو الاخبار وسيجي جوابه والجواب
ان الامور الماخوذة في كشف ماهية الخبر انما اخذت
على وجود بديهية يعلمها كل احد وليس كلامنا في كنهها المجهول
ان كان المراد من الخبر الحكم الذهني فلا شك ان تصوره في
الجملة بديهي مركوز في خطرة العقول وان كان المراد منه اللفظ
الدال على هذه الماهية فكذلك لان مطلق اللفظ الدال
على المعنى البديهي التصور يكون ايضا بديهي التصور اقول
فيه ما لا يخفى ثم عرض لهذه الماهية اعراض ذاتية كالصدق
والكذب او التصديق او التكذيب الصدق وهو مطابقة النسبة

الثالثة

الثابتة للواقع والكذب عدم المطابقة والتصديق الحكم بالمطابقة
والتكذيب الحكم بعدم المطابقة فيذكر هذه الاعراض عند اشتباه الخبر
الجزئي بغيره من انواع المركبات كالتعقيدي والاضافي والمركبات
الانشائية كالاستفهام وشبهه كالنهي والامر والتمني على سبيل التنبيه
كما يذكر الدليل التنبيهي على الاحكام البديهية كذا يذكر ما هو في صورة
التعريف للتنبيه على ما في الذهن ويمكن ان يجعل التعريف لفظيا من
قبيل الحكم لان التعريفات اللفظية كلها احكام من الخبرية من التصور
والمذكور في معرض التنبيه لازالة الاشتباه العارض اعلم ان المعتزلة
عرفوا الخبر بالصدق والكذب بعضهم لما اورد عليهم لزوم الدور
واو تعريف الخبر بالصدق والكذب وتعريف الصدق والكذب بمطابقة
الخبر يشتمل على الدور وغير الصدق والكذب بالتصديق والتكذيب
قال ابن الحاجب اعترض على التعريف الاول بان الواو للجمع فيلزم
الصدق والكذب معا فيه وهو محال ويلزم ان لا يوجد وايضا يرد
كلام الله سواء اريد الاجتماع او الكتفي بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب
واجاب عبد الجبار بان المراد قوله لغة اي لو قيل صدق او كذب
لم يخطئ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه قطعا
عقلا لكن يرد انه ان الصدق لغة موافقة الخبر للمخبر به والكذب خلافه
لا يعرفان لغة الا بالخبر فيلزم الدور قال ابن الحاجب لا جواب عنه
وفي الشرح العضدي للقاضي عبد الجبار ان يمنع ان الصدق والكذب
لا يعرفان الا بالخبر بل هما ضروريان او هما المطابق نسبة للواقعة
وخلاصة الكلام الا ان يراد الزاعم حيث عرفوه بذلك اقول الجزء

الخبر الماخوذه في تعريف الصدق مثلا هو النسبة التامة او المطابقة
حقيقة صفة لها وهذا قرينة الارادة ثم ان تعريفات اهل اللغة
تعريفات لفظية والتعريفات اللفظية لا دور فيها في الشرح العضدي
ربما عدل بعضهم من قولهم يحتمل الصدق والكذب فقيل يحتمل التصديق
والتكذيب فرارا من الدور ولا ينفعه اذ يرد عليه ان التصديق الحكم
بالصدق والتكذيب هو الحكم بالكذب فافعل الا ان يوسع الدائرة
فيقال الحكم الاخبار فزاد ان عرفه بعينه انتهى والمراد توسيع
دائرة السؤال وقد يقال ان المراد توسيع دائرة الدور باعتبار
انه زاد في جواب تقدم الشيء على نفسه فيكون اقبح لان التقدم الشيء
على نفسه ممتنع وكلا زاد القبح ثم لكون اقبح ثم انه يفهم من شرح المفتاح
ان الاخبار بمعنى الكشف والاعلام فلا يتوجه لزوم توقف الشيء
بنفسه وايضا يمكن ان يقال الحكم ليس بمعناه الاخبار فان الحكم
ليس معناه الاخبار فان الحكم منه حيث كان اولا باعتبار اخذ
الصدق والكذب فقط يرد باعتبار الحكم ايضا فانه الاخبار
فيتوجه السؤال المذكور باعتبار الاخبار اقول لا يتوجه الاعترا فان
قطعا فان التصديق هو الاذعان معناه بالحكم كوه دون ولا مدخل
منه للحكم بمعنى الاخبار وكذا مطابقة الخبر وهو ظاهر ومعنى التكذيب
الانكار كما في القاموس منبع الادب اعلم ان الصدق والكذب
جعلهما المص اعراضا ذاتية للخبر والعرض الذاتي ما يعرض الشيء
لذاته او لجزئه او لامر مساو له والصدق والكذب انما هو حقيقتان
بالحقيقة النسبة التامة الخبرية وعروضهما للفظ على سبيل المجاز فجعلهما

عرضا ذاتيا للخبر باعتبار معنى الخبر بل باعتبار الجزء الاخير للخبر كما
اشرنا ويمكن ان يقال معنى صدق الخبر مطابقة النسبة التي هي مدلوله
وعلى هذا يسهل دفع الدور تامل وجعل التصديق والتكذيب اللذين
هما حكمان على ما في الشرح العضدي عرضا ذاتيا للخبر بعد الا ان يجعل
معنا للمفعول بمعنى المصدقية ثم توضيح ما قيل في الشرح العضدي
ان توقف الخبر بالحكم توقف الشيء بنفسه يلزم على المص ذلك حيث
قال في ذلك الحكم هذا يلزم توقف الشيء بنفسه على المص ومنه
انما قلنا انه تعريف لفظي يكفي منه تفسير اللفظ ولو اخذت
هذه الاعراض والاشياء المذكوره بمعنى الصدق والكذب
او التصديق والتكذيب على سبيل التعريف الحقيقي بان يكون
بان يكون حدا او رسما كان دورا لان معرفة الجنس يحتاج الى معرفة
الصدق وبالعكس وقد عرفت ان الصدق بديهي فلو فرضنا الخبر
نظريا لا يلزم الدور وقد م جميع ما يتعلق بذلك اعلم ان المص
اختار في النهاية كما يفهم منها ان الخبر بديهي التصور واستدل
في المحصول على ذلك بوجهين الاول ان كل احد يعلم بالضرورة
انه موجود ومطلق الخبر جزء هذا الخبر والعلم بالكل موقوف
على العلم بالجزء فلو كان تصور مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب
كان تصور هذا الخبر ايضا كذلك على الاول وكان يجب ان لا
يكون هذا الخبر ضروريا الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة
الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويميزه عن الوضع الذي يحسن فيه الانشا
ولولا ان هذه الحقائق متصورة تصورا بديهيا لم يكن الامر كذلك

وفي الشرح العضدي وجوابا عن ذينك الدليلين اما عن الاول فانه
لا يلزم من حصول امر تصوره او يحصل ولا يتصور فان كثيرا من الملكات
للنفس ولا يلزم من حصولها تصورها واذا ثبت المغاير فنقول العلم
ضرورة بنسبة الوجود اليها اثباتا وهو غير تصور النسبة التي هي
ماهية الخبر فلا يلزم من حصولها تصورها واذا ثبت التغاير فنقول
المعلوم ضرورة نسبة الوجود اليها اثباتا وهو غير تصور
النسبة التي هي ماهية الخبر فلا يلزم ان تكون ماهية الخبر ضروريه
واما الجواب عن الدليل الثاني ان التميز هو حصول النسبة لا تصورها
فيلزم كون الحصول ضروريا دون التصور وفي شرح الشرح للعلامة
التفتازاني حاصله ان العلم حصول النسبة لا تصورها وكل احد
يميز بين حصول النسبة الخبرية وحصول النسبة الطلبية وهو غير تصورها
فيكون اللازم ان حصولها ضروري والمتنازع تصورها واثبت
جزئها بان المتصف حقيقة بالضرورة والاكتساب هو العلم لا
الحصول العيني على ان العلم بحصولها غير تصورها اقول اما على
الجواب الاول فعنه ان كلام المحصول مبني على ان مطلق الخبر
جزء لهذا الخبر وجزء المعلوم يجب ان يكون معلوما اذ التحقيق
ان تعقل الشيء بالكنه يقتضي تعقل كل جزء بالغا ما بلغ ومدار الجواب
المذكور ان حصول الشيء بذاته غير حصول الشيء بصورته ولا
مدخل له نعم يمكن ان يقال الخبر مركب من الاجزاء المعتبرة
المجهولة متعدده يمكن ان يكون باجزائه الخبر المجهوله فلا يلزم تعقل
الاجزاء المجهولة التي منها الخبر ايضا لانا ان الخبر الجزئي الخبر الذي

اذ النظام بانه عرضي ولا نسلم انه متعقل بالكنه بل بالوجه واما
الجواب الثاني فعنه ان كلام المحصول صريح في ان التفرقة
بين النسب تقتضي تصورها فيكون تصور الجزء الطلب
بديهيا ولا وجه في الجواب بالتفرقة بين الحصول والتصور
بل الجواب ان التعقل بالوجه يكفي وهو بديهي او يمنع لزوم
التصور في التفرقة وفي الشرح العضدي ربما يقال الاستدلال
على كونه ضروريا ينافي كونه ضروريا لان الضروري لا يقبل
الاستدلال ويجاب عنه بان كون العلم ضروريا كيفية
لحصوله وانه يقبل الاستدلال لتنافيهما هذا كلامه واقول
الضروري تصور مفهوم الخبر والنظري التصديق بثبوت
الضرورة ومفهوم الضروره قد يحتاج الى النظر بان نعلم
ان كنه الوجود الضروري مثلا بالنظر كما يعلم انه موجود
نظري بالضرورة ولعل السائل توهم ان الضروري لا يقبل
الاستدلال على كونه ضروريا لان الحصول على وجه الضرورة
يرفع الاشتباه فلا يقبل الاستدلال وجوابه ان العلم
الحاصل اذا اشتبه على المحصل طريق حصوله قد يحتاج الى
النظر ان حصوله بطريق النظر او الضروره وان كان
حال حصوله معلوما بالضروره فعلى هذا ينقلب الضروري
نظريا بواسطة نسيان طريقه ويمكن ان يكون مترددا في ان
الحاصل بالضروره بل هو كنهه او وجهه فيعلم بالنظر ان كنهه
ضروري لان هذا الحاصل كنهه وهو يطلق بالحقيقة على القول المجمل

للصدق والكذب هذا الاطلاق واقع اجماعا على سبيل الحقيقة واما
واما اطلاق الخبر على القضية المعقولة والاشارة فبمجاز كما اشار المص
بقوله وبالمجاز على غيره كقوله تحرسه العينان ما القلب كاتم ولا الجفن
منهما لحصيعة للعلب واظهار المعنى سماه اخبارا مجازا وكلام المص
اشارة الى رد الاشاعرة القائلين بان الخبر مشترك بين القول
والكلام النفسي واقول ما قال المص من المعتزلة منكرون الكلام
النفسي فلا يتصور الاشتراك عندهم كما نقلنا عنه غير صحيح فان الكلام
النفسي انه لم يكن متحققا في الله بان يكون من صفاته تعالى فلا ريب
ان مدلول اللفظ متحقق كيف لا ولا ريب انه يتحقق منه او هو كلي
الاشتراك الا يرى انهم اثبتوا الكلام النفسي بقول الشاعر ان
الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وتفصيل
الكلام ان احد الاشارع ان اللفظ موضوع للمعنى النفساني
وهو امر متحقق قالت الاشاعرة ان الكلام حقيقة فيه لكن نقلت
الاشاعرة عليه بانه غير الصفات وهي لو كانت كذبا لا يلزم
عدم مدلول اللفظ فلا ينفي الاشتراك فالوجه الاستدلال ر
يتبادر القول عن لفظ الخبر دون غيره البحث الخامس قال
السيد المرتضى رحمه الله لا بد في كون الصيغة خبرا صحيحا اي القول
الراوي عن المخبر من قصد الخبر اذ كثيرا ما يقع اللفظ من
المتكلم من غير قصد معناه بل فهمه كالقراء الذين يقرؤون القرآن
ولا يدرون ما فيه وكذا في غير الموجود اي لوجود الاخبار
عن الساهي كمن اراد ان يقول جاء زيد قال جاء السماء فانه

لاكن

لا يسمى مخبرا او الحاكي كمن يحكي عن كفر شخص فانه لا يقال انه
اخبر عن شخص انه قال كمن اراد ان يقول جاء زيد قال جاء
السماء فانه لا يسمى فانه لا يسمى مخبرا او الحاكي كمن يحكي عن كفر شخص
فانه لا يقال انه اخبر عن شخص انه قال هذا او النايم فان
النايم او الحالي فيه لو صدر من غير شعور به لا يسمى مخبرا والتجوز
في الامر اي الخبر الذي استعمل في الامر تجوزا كقوله تعالى و
الجروح قصاص اي اقصوا في الجروح فاذا كان الصيغة محتملة
للخبرية وغيرها ولا يتصدق الذهن الى احدهما الا المرجح وهو
الارادة والاقرب خلافه لان اللفظ الموضوع للخبرية الاول
منه الخبرية والاحتمالات العارضة لكونها امرا ان كان بقرينة
صارفة يحمل عليه والا فالاصل الحقيقة واقول الاقرب في
الاستعمال ما اشار اليه فان مراد السيد رحمه الله فان المتلفظ
بخبر لا يعني معناه لا يسمى مخبرا فيها الحقيقة بتلك الارادة في
الحصول وذهب ابو علي وابو هاشم الى ان ارادة الخبر لوثر
في كونها الصيغة خبرا واحال هو اي تمام في الامر حيث قال
هناك وهو خطاء من وجهين الاول ان الخبرية لو كانت صفة
للصيغة لكانت اما ان يكون حاصلة لمجموع الحروف وهو محال لانه
لا وجود لمجموع واما الاحاد فيلزم ان يكون كل واحد
من الحروف التي تركب الخبر منها خبرا مستقلا الثاني ان صفة
الخبر داله بالوضع على المعنى وذلك المعنى هو ارادة مضمون
الخبر واذا كان الارادة تعين المدلول وجب ان لا يفيد الصيغة الدالة

يرجع النزاع الى ان السلطل ال السلطل فان قال بانه قال لا لانه لفظ وضع للخبر فلا يتوقف على الارادة وكيف وهو الا لفظ مركب ... مفرد او مركبا ومن قال لا يسمى خبرا الا ارادة لا يقال للكلم ... جزء الكلام ... الكيايات الصيغة ... الصيغة ح

عليها صفة قياسا على ساير المسميات والاسماء اقول
لما كان الدليل الثاني باطلا لان الخبر ليس معناه الارادة
ذكره المص في رد الحاسن الدليل الاول حيث قال وهو
وهو خطاء لان تلك الصفة اعني الخبرية ليست قائمة بمجموع الحروف
لعدم الاجتماع ولا بالبعض اي لا بكون قيام الخبرية ببعض الحروف
والا لاستغنى البعض عن الباقية اي لكان بعض الحروف
خبرا مستقلا وهو ظاهر البطلان اقول لا خفاء في ان يد
قايم خبر وبهذا الدليل يلزم ان لا يكون خبرا وكذا يلزم ان
لا يتحقق الكلام والقضية الملفوظة والمركب فكل ما هو جوابكم
فهو جواب الحاسن والحق ان الحاسن اراد ما اشرنا في
بيان كلام السيد قدس سره من الارادة ويجعل الخبر خبرا
يمكن ان يقال الخبر فلان والخبرية صفة للموجود وكما نقلنا فيما
مضى الطوسي في وجود الحكم او يقال انه صفة اعتبارية
يكفيه التحقق في النفس البحث اذا تقلنا وقد قايم فمدلول الخبر
الحكم بثبوت القيام لزيد اي وقوع النسبة التي هي جزء
من القضية المعقولة لا ثبوت قيامه في نفس الامر الذي هو واقع
تلك النسبة بحيث يصير تلك النسبة مطابقة صادقة ومخالفة
كاذبة ونسبة القيام الواقع فيسمى حقا لمطابقة النسبة المعقولة
المطابقية للواقع صدقا فالحاصل ان القضية الملفوظة موضوعة
للقضية المعقولة لمطابقتها الذي هو الواقع وهذا الكلام قد مر
بعبارة اخرى ان اللفظ موضوع للصور الذهنية والا لم يدخل

الثالث ح

الذي

الكذب في جنس الخبر اي او كان الخبر موضوعا للواقع وهذا
الكلام قد مر بعبارة اخرى ان اللفظ موضوع للصور الذهنية والا
لم يتحقق الكذب في الخبر اقول بل الصدق ايضا اذ الصدق
مطابقة الخبر للواقع ويحتمل انه يحمل هذا الكلام على ما حملنا
على ما حملنا كلام المص فيما مضى في الفصل الثاني في المرجع
ويكون كلام المص محمولا على ما اوردنا هناك فليراجع
الله ولك ان تحمل لك كلامه هناك ما حملنا هنا ثم هذا
الحكم اي القضية المعقولة او الملفوظة اي القضية المعقولة
او الملفوظة ان طابق الخبر عنه اي الواقع المحكي عنه فهو
صادق والا اي لم يطابق فهو كاذب والنسبة والخبر
بين الصدق والكذب او الصادق والكاذب وتحقيق
كلامه ان الخبر اما مطابق للواقع او لا ولا كل منهما اما مع
اعتقاد انه مطابق واعتقاد انه غير مطابق او بدون
الاعتقاد فهذه ستة اقسام واحد منه صادق وهو
المطابق للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وكذب الخبر
عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق للواقع
والاربعة الباقية اعني المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة
او بدون الاعتقاد وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة
او بدون الاعتقاد ليس بصدق والكذب لقوله تعالى افترى
على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي
بالحشر والنشر في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع

الخلو ولا شك ان المراد بالواسطة غير الكذب لانه فسره اذ المعلل الكلام
ام احد حال الجبلة وتقسيم الشيء يجب ان يكون بغيره وغير الصدق لانهم
اعتقدوا عدمه معتقدا الطهارة بكذبه لا يريدون بكلامه الصدق الذي
هو عبارة عن اعتقاده وهم وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة
فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب ليكون هذا
منه بزعمهم وان كان صادقا في نفس الامر ولان الخبر عن الظن لا يوصف
بالكذب اذا لم يطابق كالمجتهد المخطئ فانه لا يقال ان المجتهد
كاذب والحق خلافه لان الكذب لا مطابقة الخبر كما ان الصدق
مطابقته في المحصول والحاصل المسئلة لفظية لانا نعلم بالبديهة
ان كل خبر فاما ان يكون مطابقا للمخبر عنه او لا فان اريد
بالصادق الخبر المطابق مع العلم وكيف كان وبالكاذب
الغير المطابق وجب القطع بانه لا واسطة وان اريد بالصادق
ما يكون مطابقا مع العلم بمطابقته وبالكاذب الخبر الغير المطابق
مع علم المخبر بلا مطابقته كان هناك قسم ثالث بالضرورة وهو
الخبر الذي لا يعلم انه مطابق ام لا اقول الحق ان الكلام
في معنى الكذب والصدق بحسب اللغة ولا وجه لما في المحصول
فلهذا عدل المص وقال والحق ما في المحصول واحتج الجمهور
باتفاق الامة على تكذيب اليهود والنصارى في كفرياتهم مع
ان فيهم من لا يعلم خلاف دينهم ويمكن ان يجاب عنه بان ادلة
الاسلام لما كانت معلومة كان حالهم شبيها بحال من اخبر
عن الشيء مع العلم بعدمه هذا عبارة المحصول واقول هذا جار

والاول

والاصل عدمه وايضا كلامنا في نفس الخبر اذا اخبر واحد بانه ليس في
حد ما نا شئ بعينه ان الاول صدق والثاني كذب ولم يكن
بحسبهم تفاوت فان المخبر بعينه باعتبار الشرع مثلا لا يطلق على
المخطئ في المسئلة بدليل قطعي او ظني انه كاذب ولو كان في
اعتقاده كذبا للاذب بحسب الشرع او بحسب العرف والصواب
ان الصدق والكذب كما يطلق حقيقة على المطابقة واللامطابقة
يطلق مجازا على ما قال الجاحظ وعلى غيره ايضا والواسطة
في الاية ثابتة لان الافتراء الكذب كما عنده اي غير الكذب
فالواسطة بين افتراء الكذب وافتراء الصدق واطلق لان الافتراء
يعم الكذب وهو لا يتصور في كلام المجنون ويمنع من عدم الوصف
بالظن ان لا ثم عدم الوصف بالكذب في صورة الاجتهاد ومثل اللغة
انما يشترط للاذب والجاحظ يمنع ذلك اي ثبات الواسطة على
مذهبه من ان المعارف ضرورية يعرفها كل عاقل ويجري منها الصدق
والكذب وان المعارف بها معذور اي غير المعارف في غير
المعارف معذور لان الضروري منحصر في المعارف وهي ترجع
الى الفطرة فان حكيا على وجه مطابق يقال انه صادق وان قصر
فيها مع قربها الى الفطرة يكون مقصرا وكاذبا معذورا لا يوصف
بالصادق والكاذب انما يتحقق بتمنع المذهب والمجتهد المخطئ
كلامه ليس بمتوهم فليس بكاذب والجواب عنه ان الكذب
بالمصلحة يلزم ان يكون اذا كان بحالة عن العقل وهو
ظاهر جدا وايضا يكون كثير من الظنون الكاذبة حتى يكون كذبا

وايضا لزم ان لا يكون الصدق شرطا بالعلم بالمطابقة وقد يتوهم
ان بعض القضايا لا يمكن ان يكون كثيرا من الظنون الكاذبة
فيها فيكون كذبا وايضا لزم ان لا يكون الصدق مشروطا بالجزم
صادق ولا كاذبا لمن يتوقف بمحمد ومسيلمة صادقا او كاذبا
لانا ان علمنا بصدقه يلزم الكفر وكذا الكذب فاجاب المص بقوله
ومن قال محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان كاذب ان جعلناه
خبرا واحدا الا ان كذب الخبر يكفيه عدم كذب محمد صلى الله عليه
وآله وكذا عدم صدق مسيلمة والا ان جعلناه خبرين كقول المسلم
محمد صادق وقول الكافر مسيلمة صادق كان صادقا في احد
الخبرين اعني الاول دون الاخر يعني الثاني البحث الرابع الخبر
اما ان يعلم صدقه قطعا او كذبه كذلك او يحتمل الامران سواء
ظن انه بعيد القطع او لا والاول اعني المعلوم صدقه اما ضروري
كالمتواتر وما علم وجود مخبره بالضرورة كوجود مكة واما كسبي
كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره اكتسابا كحدوث وخبر الله تعالى
الكذب وخبر محمد رسوله وخبر جميع الانبياء عليهم السلام لعصمة
وخبر الامة باعتبار الاجماع وخبر المتواتر معنى كما مر تحقيقه
والخبر المحفوف بالقرائن كمن يخبر عند الحكيم بعلة ولده المدنف
بالان عليه وكذا من يخبر عن موت احد والصياح والمصاح
في بيته وكفنا عاملين بمرحمة وامثال ذلك كمن في المحصول المقول
ان الطرق الصحيحة من ثمانية الاول الخبر الذي عرف وجود مخبره

بالضرورة

بالضرورة الثاني الخبر الذي عرف وجود مخبره بالاستدلال
الثالث خبر الله تعالى صدق باتفاق الملل والاديان الرابع خبر
الرسول عليه السلام الخامس من خبر كل الامة عن الشيء السادس
خبر الجمع العظيم عن الصفات القائمة بقلوبهم من الشهوة والنفرة
لا يجوز ان يكون كذبا السابع الخبر المحفوف بالقرائن الثامن الخبر
المتواتر معنى كشجاعة علي وكرمه عليه السلام فانه روي و
قائع في شجاعته وكرمه وان لم يتواتر كل واحد لكن القدر المشترك
متواتر والتاسع ما علم منافاته للضروري او الكسبي وكذا
المنافي لدليل قاطع في المحصول في الخبر الذي يقطع بكونه
كذبا وهو اربعة الاول الخبر الذي ينافي مخبره وجوده ما علم
بالضرورة حسا او وجدانا او بديهيا ومن هذا القبيل
قول القائل الذي لم يكذب قط انا كاذب لان هذا الخبر
كذب لان الخبر عنه بكونه كاذبا اما ان يكون الاخبار التي
وجدت قبل هذا الخبر وهذا الخبر والاول باطل لان المقدر
عدم كذبها والثاني باطل لان الخبر عن الشيء متأخر عن الخبر
فان جعلنا الخبر عن المخبر عنه لزم تأخر الشيء عن نفسه وهو
مح الثاني الخبر الذي يخبر على خلاف الدليل القاطع الثالث
الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله كسقوط المؤذن عن المنارة ولم
ينقل دل على كذبه الرابع الخبر الذي يخبره على خلاف الدليل
القاطع يروى في وقت قد استقرت فيه الاخبار واذا فتش
عنها لم يوجد عنه اثر لا عن الرواة ولا في الكتب والمص لم يذكر الثامن

والرابع اما العدم اعتقادا وحكما او لوجوبهما الى الاولين البحث الى من
انكار المسمية المنسوبة الى موضعات وهم قوم من عبادة الاوثان يقولون
بالتناسخ وانه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف فيحتج
لا يصح بعض ما في المحصول افادة التواتر العلم ضروري البطلان
فان ما من احد والا ويجد من نفسه العلم بوجود البلدان التي لم يرها
في المحصول اكثر العقلاء واتفقوا على ان التواتر يفيد العلم سواء
كان خبرا عن السمنية ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم اليقيني البتة بل
الحاصل منه الظن الغالب القوي ومنهم من سلم ان اخبار التواتر
عن الامور الموجودة في زماننا يفيد العلم دون الخبر عن الامور
الماضية ونجوز الكذب على كل واحد من المخبرين لا يستلزم تجويزه على
الجميع اي عدم اليقين بخبر كل واحد من المخبرين لا يوجب عدم اليقين
بخبر المجموع وهو ظاهر في المحصول لنا انا نجد انفسنا جازمة ساكنة
بوجود البلدان الغائبة والاشخاص الماضية جزما خاليا عن التردد جاريا
مجرى المشاهدات فيكون المنكر لها كالمنكر للمشاهدات فلا يحتاج الى الكلام
والحق ان العلم عقيبه اي عقيب التواتر ضروري في المحصول العلم
الحاصل عقيب خبر المتواتر ضروري وهو قول الجمهور خلافا لابي
الحسين البصري والكعبي من المعتزلة والجويني والغزالي من الاشاعرة
واما الشريف المرتضى من الشيعة فكان متوقفا لنا لو كان ذلك
العلم نظريا لما حصل لمن لا يكون من اهل النظر كالبله والصبيان فلما حصل
ذلك لهم علمنا انه ليس بنظري احتج ابو الحسين وهو ان النظري
في ذلك ليس الا ترتيب العلوم باحوال المخبرين وهذا القدر حاصل للعوام

والسادس

والسادس لانه قد حصل في عقولهم علوم كثيرة وهم يستحيون ان كتبها
علوم احرزوها افتقرا الى دليل لان حصول العلم عقيب التواتر اي
اذا لم يكن ضروريا يكون بدليل فلا يحصل للعوام الذين ليس لهم
قدرة على الكسب وقال ابو الحسين البصري والكعبي والجويني
والغزالي انه نظري لانه يحصل بالاستدلال لان الاستدلال
عبارة عن ترتيب علوم او ظنون يتوصل بها الى علوم
او ظنون لكل اعتقاد توقف وجوده على ترتيب اعتقادات
اخر فهو استدلال والعلم الواقع بالتواتر هذا سبيله لانا
لا نعلم وجود ما اخبر ما اهل التواتر عنه الا اذا علمنا انه لا داعي
للمخبر الى الكذب ولا لبس في المخبر عنه وانه متى كان كذلك
استحال كون الخبر كذبا لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية
كانتفاء المواطاة كالعلم بانتفاء مواطاة المخبرين وانتفاء
الدواعي الى الكذب وكون المخبر عنه محسوسا اقول اذا ثبت كون
المخبر عنه محسوسا فقوله لا يحتاج الى باقي مقامات القياس
وايضا الاحتياج الى النظر في المقدمات البعيدة لا يوجب
كون الحكم نظريا كلازم النتيجة واستحالة كون الخبر عنه محسوسا
لا يحتاج كذبا عند هذه اي عند انتفاء المواطاة والدواعي
وثبوت المحسوسية اقول هذه مقدمة في مقدمة من مقدمات
التواتر بعد اذ العلم الكذب هو العلم بالصدق وهما في درجة
واحدة وهو ضعيف لان المقتضي لحصول هذه العلم بالخبر عنه اي
اي الفعل بالتواتر سبب للعلم تلك المقدمات لا العكس والسيد المرتضى

توقف في القولين في الشرح العضدي الجمهور على ان العلم الحاصل
بخبر التواتر ضروري وقال ابو الحسين والكعبي انه نظري وقال
الغزالي الى انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي في شرح
للعلامة التفتازاني حاصل الكلام الغزالي انه ليس اوليا
ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها اقول
الجمهور لا يقولون المتواترات من قبيل الاوليات حتى
يصح جعله قسما ثالثا نعم في كون المنازعة مع عد المتواتر في
مقابلة قضايا قياساتها معها اقول الجمهور لا يقولون
ولا يكون كلاما في هذا البحث وهو ظاهر ويمكن ان يقال ان
يراد الغزالي ان نفس الخبر جعله بديهيا وليس في ذاته بديهيا
في المتواتر ليس ضروريا في نفسه ولا نظريا بعد الخبر ولو جعل
في نفسه يكون نظريا لكن جعله الخبر ضروريا من باب قضايا قياساتها
معها لا بمحض الاخبار البحث السادس شرط في العلم افادة
اضطرارا اي السامع لاستحالة تحصيل الاصل ومثله ومقدمته
الضروري وان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي
موجب الخبر وهذا شرط اخص به السيد المرتضى وهو جيد
في المحصول المسئلة الخامسة في شرايط التواتر اعلم ان
هذه الاخبار التي يعلم اخبارها اضطرارا الحاجة الحجة علينا فيها
هو العلم ولا حاجة بنا الى اعتبار حال المخبرين بل يجب ان
يعتبر السامع حال نفسه فاذا حصل له العلم بخبر تلك الاخبار فحجة بها
والافالحجة عنه زايلة ثم ان بعد وقوع الخبر جزم صح ان يبحث

عن احوالهم

عن احوالهم فيقول لو لم يكونوا على هذه الصفة لما وقع لنا العلم
بخبرهم واعلم ان هنا امورا معتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم
وامورا يظن انها في الحقيقة غير معتبرة اما القسم الاول فنقول
ان تلك الامور اما ان يكون راجعا الى السامعين او الى المخبرين اما
الامور الراجعة الى السامعين فامران الاول ان لا يكون
السامع عالما بما اخبره اضطرارا لا يحصل مثل الحاصل اتضاح
ويحصل السوية اتضاح لان العلم يستحيل ان يكون اقوى مما كان
والثاني قال الشريف المرتضى يجب ان لا يكون السامع قد سبق
بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط اعتبره
الشريف لان عنده الخبر عن النص على امامة علي عليه السلام متواتر
لم يحصل به العلم لبعض السامعين فقال ذلك لانهم اعتقدوا نفي النص
السبقه واحتج عليه بان حصول العلم عقيب خبر المتواتر اذا كان
بالعادة جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاحوال فيحصل للسامع
اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل
اذا اعتقد ذلك هذا كلام المحصول في الشرح العضدي
الشروط الصحيحة ثلاثة كلها في المخبرين الاول تعددهم عددا
يبلغ في الكثرة الى ان يمنع الاتفاق منهم والتواطؤ
على الكذب عادة ثانيها كونهم مستندين لذلك الحس فانه
في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا ثالثها استواء الطرفين
والوسط اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر
والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر وقد شرط قوم شرطا ابعاد

وهو كونهم ماليس بالمخترعة وهو غير محتاج لانه اريد وجوب
علم الكل به منظر لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه
او ظانا او مجي زكاد ان اريد وجوب علم البعض فهو لازم
مما ذكر ما من العتو والثلاثة عادة لانها لا تجتمع الا والبعض
على قطعا اقول دعوى ان الطالبين للخبر دون في الاول
والاخير والوسط عادة محل نظر وكذلك دعوى علم
البعض في كونه كفاية في التواتر منظور فيه وايضا اذا
جوز ناطن الاكثر فاشتراط علم البعض مم وايضا لم يسلم
اللزوم من الشرائط لا يمنع عن كونه شرطا غاية ان يكون
شرطا لازما من شرطا حين ذكر صريحا لو عدوا ايضا اشرط
علم الجميع ان ادعى انه يعتد بالحاجة عند الكلام لا يفيد
تمثله في المباحث العلمية وان ادعى ان لنا سبيلا الى
العلم بعلمهم فهو ايضا منظور فيه وكذا الحال في حال
البعض مع لا فايدة في اشتراط علم البعض لا علم
الكل ثم ان دعوى ان الشروط الثلاثة يستلزم العلم
في البعض محل نظر اذ الاحساس يجامع الظن كما اذا
اراى شخص شخصا من بعيد محسوسا ونحو حكم عليه بحكم ولكن
ظن انه سمع من رسول الله صلى الله عليه واله خبرا وكذا
وكذا يصح رواية اعود الكثير بمحض الظن وكذا الجمع الكثير
بحمل العقل تواطئهم على الكذب فلزوم ذلك مما ذكر
من الشروط الثلاثة محل بحث واقول الذي ذكر السيد المحقق

الم

رحمه الله داخل في رفع الملاغ ولذلك لم يعده القوم
من الشروط وان استند المخبرون الى احساس واستواء
الطرفين والوسط في ذلك في التواتر ما يحصل بالتواتر
في المراتب اقول لا لكتفى الطبقة الواحدة بعلم البعض
فلا بعض في التواتر علم الوسط ثم ان الخبر المعلوم بالتواتر
لا يلزم ان يكون محسوسا فان المحسوس كما يعلم بالتواتر
كذا يعلم لوازمه بالمل ولا اشتراطا لعدد المعين خلافا
للقاضي ابي بكر فانه قال اعلم ان قول الاربعة لا يفيد
العلم اقول في حول الجنة كذا في المحصول فعلم انه
لا يتوقف في السر حيث اعتبره اي العدد اثني عشر النقباء
اي نقباء بني اسرائيل ولا الى الهذيل حيث اعتبر العشرين
لقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
والاخرين حيث اعتبروا مؤمنين لقوله ومن اتبعك من
المؤمنين واربعين لان عدد المؤمنين كان اربعين
ولقولهم حيث اعتبروا سبعين لقوله واختار موسى
قومه سبعين رجلا لميقاتنا لاختار موسى على نبينا وعليه
السلام هذا العدد للعلم بخبرهم اذا رجعوا فاخبروا قومهم
والاخرين حيث اعتبروا الثلاثمائة وثلاثة عشر عدد اهل بدر
لعدم الضابط في ذلك كله والعجب من قوم عقلاء انهم
كيف يتمسكون بمثل هذه الادلة فان في القرآن اعدادا
كثيرة مثل تلك عشرة كاملة والسبعة واصحاب الكهف وغير

فما فوق الخمسة ويطلق قوله ليكون انه
عند التواتر لا فاو كل البعض يعني يكون
ويتوقف في الخمسة كما نسنا والبعض
حيث اعتبرهم

ذلك ولا ربط المثل هذه بالمقصود ولا اشتراطا ان يحصرهم عدد
ولا يحويهم بلد ولا عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود فانهم
يقولون بعد الاسلام في تحقق التواتر ولا الى الشيعة والاوجب
المعصوم خلافا لابن الراوندي فانه شرط في التواتر
قول المعصوم والا يكون قول الباقي ضايعا والمتواتر
بالمعنى بعد العلم بامر مشترك كما يدل عليه الجزئيات المتعددة
له اما داخلا بالتضمن سواء كان جزء المعنى الخبر او لازما
له كما مر الفصل الثاني في الاخبار المعلوم صدقها
او كذبها اللائق لهذا البحث ان يذكر منهما ما هو فيه كما ان
الاول خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر او لان الكذب قبيح ونقص
على الله تعالى والله منزه عن القبائح فلا يصدر عنه وايضا الصادق
اكمل من الكاذب والعلم به ضروري فلو كان الله تعالى كاذبا
لكان الواحد منا اذا كان صادقا افضل واكمل من الله
تعالى وذلك معلوم البطلان موجب القطع بكون الله تعالى
صادقا افضل اكمل من الله تعالى وذلك معلوم البطلان موجب
القطع بكون الله تعالى صادقا وهو المطلوب واستدلال الغزالي
بان كلام الله تعالى قائم بالنفس يستحيل عنه الكذب لاستحالة
الجهل عليه تقريره ان الله تعالى عالم في الازل بجميع الاشياء
فلا يتصور قيام اللامطابق بذاته فان مقتضى ذاته لا يكون
اللامطابق فان ذاته يقتضي المطابق فلو اقتضى اللامطابق
يلزم اقتضاء النقيضين ضعيف اي استدلال الغزالي ضعيف

لان

لان الكلام النفسي غير معقول ولان النزاع في الكلام المسموع
اي المبحوث عنه في اصول الفقه هو الكلام المركب من الحروف
والاصوات المتقطعة واذا كان كذلك لم يلزم من كون الكلام
النفسي صدقا كون هذا فعلم ان كلامه مغالطة وايضا يمنع عدم
جواز اقتضاء الذات للمتناقضين وايضا يجوز ان يستحيل الجهل
ولا يستحيل الكذب كما اشار المص بقوله ويمنع الملازم من استحالة
الجهل واستحالة الكذب وقد يقرر بوجه آخر وهو ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه والكذب اذا كان قديما لا يتصور تغيره
فيلزم عدم جواز صدقه مع انا نعلم يقينا ان الله تعالى عالم
بالواقع يمكن ان يخبر عن الواقع فلا يكون الكذب صفة
للكلام النفسي وفيه بحث لانه امر اعتباري لا يلزم من ازليته
ان لا يرتفع ولان الكلام النفسي اذا اتصف بصفة عارضة
ويكون الكلام الحادث منفصلا لم يلزم الكذب فيه
ايضا فتامل وخبر الرسول عليه السلام صدق في المحصول
قال الغزالي دليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة
ظهور المعجزة على يد الكاذب لان ذلك لو كان ممكنا
لعجز الله عن تصديق رسول لان المعجزة دلت على صدقه
فيما يتعلق بالنبوة اجماعا من الامة على ما في المواقف الى
ان لم يكن خبر الرسول عليه السلام صدقا لزم من تصديق الله
اياه بالمعجزة الاغراء اي اغراء الخلق وتحريضهم بالتبعية
الذي هو الكذب ولزم عدم الفرق بين النبي والمتنبي اذا

الكاذب ان قلت الفرق ظاهر لان المعجزة
يدل على صدق الخبر المقرون بالمعجزة فيظهر الفرق
قلت اذا جوزنا تقويم الكاذب يرتفع
الامان منه

جوزنا على الله تقوية المدعي الكاذب كتقوية النبي الكاذب كتقوية
النبي الصادق عليه السلام ولا نبالي بشيء من ذلك اي
اثبات صدقه تقو وامتناع الاغراء واثبات الفرق
بين النبي والمتنبي على قواعد الاشاعرة وقد مر تفصيل
ذلك وانما يتم على مذهبنا حيث لم نجوز على الله تع النقص
والقبيح وانكر جماعة افادة الخبر المحفوف بالقرائن للعلم
للتخلف بالقرائن للعلم عنه فانا نرى في بعض الحال ان
بعض الناس يعملون ببعض الامور كما اذا حضر التابوت
وخبر الخبر بموت شخص ويكون تزويرا املا يعتمد على الخبر
المحفوف بالقرائن وهو خطا اي انكار افادة الخبر المحفوف
العلم ليس بصواب لجواز عدم التوافر في صورة التخلف
خصوصا مع عدم الضبط لهذه الالحاقات اي خصوصها مع ان
تلك القرائن غير مضبوطة لكثرتها بالعبارات فلا يمكن الحكم
بتحققها والتخلف منها بل الضابط فيها حصول العلم كما في
عدد التواتر البحث الثاني في الخبر اذا علم بخبره اي علم له
وجود ما علم بالضرورة حسا كقولنا النار حارة او وجدانا
كما في انا عطشان او بديهة مطلقا فيكون الاذكر بعد
الاخص ويمكن ان يراد ما بديهي الاول وهو ما يحكم بمجرد تصور
الطرفين والنسبة لكن في بعض اقسام اخر من الضروريات او
بالاستدلال بالنظر الصحيح كاذب قطعا والا لزم حقيقة النقيضين
وهو بديهي البطلان وكذا اقول من يكذب قبل انا كاذب

جعل هذا في مقابلة النظر والضرورة غير مناسب لانه اخبار
عن صيغة ما تقدم لان الوهن انه واقع الكذب عنه فيمتنع
منه من الاخبار الصادقة وهو ظاهر لا من بعثه اي من قوله
انا كاذب لان الحكاية تقتضي مغايرة عن المحكي عنه كما اشار
المص بقوله لوجوب مغايرة الحكاية مع المحكي عنه في الرواية
وملخصه ان هذا الخبر لا يصح ان يكون محكوما به بعد الحكم
ولو صح هذا يندفع المغالطة المشهورة وهو من لم يكذب
في اليوم او قال كل كلامي في اليوم كاذب فكلامه ان
كان صادقا يكون كاذبا وان كان كاذبا يكون صادقا
وعلى هذا الجواب بان هذه القضية لا يصح ان يكون حكاية
عن نفسه فلا يلزم من صدقه كذبه ولا من كذبه صدقه وقد
تحرر المغالطة بوجه اخر وهو انه اذا قال قايل كل كلامي غدا
كاذب وقال في الغد كل كلامي امس صادق ويفرض انه لم
يتكلم في اليومين غير الكلامين ويقوى الاشكال ويتقوى الاشكال
وقد كتب بعض افاضل الزمان رسالة في حل المغالطة وقد اوردت
عليه ما كتبت فمن اراد فليرجع اليه ومثل هذه الاخبارات يستحيل
ورودها عن النبي عليه السلام الا ان يتاول باويلات كالمتشابهات
ممكن صدورها عنه صلى الله عليه وآله جواز ارادة تلك التاويل ولا يحتمل
كون الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا اذا حصل خوف
او منعه الخبر الذي يتوفر الدواعي لنقله اما لتعلق الدين كاصول
الشرايع او لغرابته كسقوط المؤذن من المنارة او لهما معا كالمعجزات لا

انه يكون نقله متواترا اذا حصل خوف من نقله او داعية لوجود
الصارف عن النقل هذا مذهب الامامية واما غيرهم فقال
بالتواتر لعدم اعتبار الخوف اقول ان من قال ان مجرد
توفر الدواعي يقتضي التواتر ان اراد بشرط رفع المانع
فلا يتوجه عليه ذلك لان احدا لا يتوقف ان مجرد ذلك يكفي
في التواتر بعم كلام المحصول حيث قال الخبر الذي توفرت
الدواعي لنقله على سبيل التواتر اما لتعلق الدين به كما
مر جواز الشرع او لغرابته كسقوط المؤذن عن المنارة او لهما
جميعا كالمعجزات ومن لم يوجد ذلك اي التواتر فيهما
دل على كذبهما والخلاف مع الشيعة فانهم جوزوا في مثل
هذا الشيء ان لا يظهر لاجل الخوف والتقية انتهى يستقل ان
يكون محقق كلي واقرب اليه انه يلزم ان يكون كل معجزة
من معجزات النبي صلى الله عليه وآله متواترا ومع انه لا يتوقف احد
في ذلك والصالح على المص ان مجرد رفع التقية والخوف
لا يكفي بل لا بد من عدم اعتقاد النقض من السامع لشبهة
فان النص على امامة امير المؤمنين علي عليه السلام مما يتوفر الدواعي
عليه وهو على مذهب الامامية لم يتواتر لغير الشيعة كما مر
ولا شك في وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول
عليه السلام قال صاحب المحصول في كتابه المسمى بالمطالب العالية
لا ريب في كذب الصحابة فان ابا هريرة في قائل احاديث
بالجملة الكاذب اما ابو هريرة واما عايشة والحاصل المقصود

من اثبات الكذب في الصحابة وقال ايضا في الكتاب المذكور
لولا تعمد الكذب على النبي صلى الله عليه وآله فكيف يتصور
الاختلاف في الامور المحسوسة مثل غسل الرجلين ومسحها
الواقع احدهما في ثلث وعشرين سنة وكذا فقرات الاذان
والاقامة وعقد اليدين ونظاير ذلك لقوله عليه السلام
سيكذب علي ولقوله صلى الله عليه وآله من تعمد علي كذبا
فليتبوأ مقعده من النار فانه يروى قد شاع الكذب بين
الجماعة فصعد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ذلك
واستدل المص على ثبوت الكذب في الرواية بان هذا
الخبر اعني سيكذب علي ان كان صدقا ثبت المطلوب
اي غير هذا الخبر لان رسول الله منزه عن الكذب ووعده
صادق والا ان لم يكن رواية هذا الخبر صحيحا فيثبت اي ثبت
الكذب في رواية هذا الخبر لان رسول الله منزه عن الكذب
ووعده صادق والا ان لم يكن رواية وقد وجد في الاخبار
ويستحيل نسبتها اليه عليه السلام مثل ما نقل بعض اهل السنة
انه صلى الله عليه وآله قال في الصلوة تلك الغرانيق العلى و
ان شفاعتهن لترتجى ولا يتبع من السلف تقدم اقول يكوا
في المحصول وتبعه المص ولكن ما قال صاحب المحصول في المطالب
العالية ينافي ذلك وروايات الامامية مخالفة صريحا الا ان
يراد بالسلف من لم يتعمد الكذب في نهج البلاغة عن امير المؤمنين
علي عليه السلام ان الصحابة تعمدوا الكذب على النبي صلوات الله عليه وآله

وان

المنبر صح

فقال النبي من تعمد علي كذبا فليتبوأ مقعده من النار في المحصول
المطالب الثالث اعلم ان سبب الكذب اما ان يكون من جهة الخلف او من
جهة السلف اما السلف فهم مبرؤن عن تعمد الكذب اما لو
وقع على وجوه الاول ان يكون الراوي يرى نقل الخبر
بالمعنى فبدل لمكان لفظ لفظا اخر لا يطابقه في معناه وهو يرى
انه يقوم مقامه والكاتب منهم لا يكتبون الحديث في الغالب
فاذا تقادم العهد نسي اللفظ فابدل به لفظا اخر يرى ان ذلك
اللفظ المسموع ويجاريه ونصح بها الخبر والثاني ان الراوي
حضر مجلس الرسول صلى الله عليه وآله في حال روى صلى الله عليه
وآله من الخبر ولم يسمع اسناده الى غيره فالراوي زعم انه
من جهة صلى الله عليه وآله فروى عنه ومن ذلك ما روي
عنه عليه السلام الشوم في ثلثة المراة والدار والدابة
فقالت عايشة انما قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك
حكاية عن غيره والرابع ان يخرج الحديث على سبب وهو
مقصور عليه ويصح معناه معه واهمل الراوي ما ينبغي ان يرد
مع سببه فانه اذا لم يعرف سببه اوهم الخطأ كما روي
عنه صلى الله عليه وآله التاجر فاجر فانه انما ورد في تاجر
دلس الخامس ان ابا هريرة كان يروي في اخبار النبي صلى الله عليه
وآله وكعب كان يروي اخبار اليهود والتابعون ربما
التبس عليهم ذلك فرووا في الخبر انهم سمعوا من ابي هريرة
وانما سمعوا من كعب الاسباب كذب الاخبار من جهة الخلف فوجوه

احدها

احدها ان الملاحدة وضعوا الاباطيل ونسبوها الى الرسول
سعد العقلاء ثانيها ان الراوي يرى الكذب في الاخبار
من جهة الخلف موضوعا احدثا المروي الى صلاح الامة جائزا
كما هو مذهب الكرامية فالثها الرغبة كما وضعوا في ابتداء
دولة بني العباس اخبارا في النص على امامة العباس وولده
واقرب رابعها كاشتباه رواية كعب برواية ابي هريرة
والزيادة والنقصان لاجل النسيان فانه كما يجري في
السلف يجري في الخلف بل ربما نقل السلف الخبر بالمعنى
فبدل ما لا يقوم مقامه مطابقا كما مر في الوجه الاول من وجوه
السلف او نسي البعض كما في الوجه الثاني او المسند اليه
كما اذا سمع الخبر عنه صلى الله عليه وآله ولم يسمع الاسناد
فظن انه سند اليه صلى الله عليه وآله التاجر فاجر فانه
ورد في مدلس كما في الوجه الرابع من وجوه السلف
الفصل الثالث في خبر الواحد وذلك خبر لا يبلغ حد التواتر
كثرت الرواة او قلت وقيل خبر افاد الظن ويبطل عكسه
بخبر لا يفيد الظن اطرد بالخبر المتواتر اذا افاد الظن
بطرفه وقوله في خبر الواحد ويدفع دخول القرآن في خبر
الواحد فانه خبر يفيد الظن في الغالب وكذا الخبر المحفوف
بالقراين المفيدة لليقين وعرض المصنف ان يجعل خبر الواحد
من الاخبار التي لا يعلم صدقها وكذبها الاكثر على جواز
التعبد به في المحصول اختلف الناس فيه فالاكثرون جوزوا

التعبد به عقلا والاقلون منعوا منه عقلا واما المجوزون فمنهم
من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع والذين قالوا
وقع التعبد به اتفقوا على ان الدليل السمعي دل عليه واختلفوا
في ان الدليل العقلي هل دل عليه وذهب القفال وابن
سريج وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان دليل العقل
دل على وقوع التعبد اما الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة
كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار فقد اتفقوا ان
دليل التعبد السمع فقط وهو قول الشيخ ابي جعفر الطوسي
من الامامية اما الذين قالوا لم يرد التعبد به فهم فرق
ثلث الاول انه لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع
بانه ليس بحجة الثالث ان الدليل العقلي قام على امتناع
العمل به ثم ان الخصوم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي
لا يعلم صحته كما في الفتوى والشهادة في الامور الدنيوية
وهل وقع التعبد به بالخبر الواحد منع السيد المرتضى منه اذ
لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع بانه ليس بحجة
كما في الفتوى والشهادة في الامور الدنيوية وهل وقع
التعبد به بالخبر الواحد بعدم كونه حجة واثبته ابو الحسين
البصري عقلا لانه دفع للضرر المظنون فكان العمل به
واجبا وذلك لان العدل اذا اخبر عن الرسول صلى الله عليه
وآله بانه امر بهذا العمل حصل الظن انه وجد الامر وعندنا
مقدمة يقينية ان مخالفة الامر سبب لاستحقاق العقاب فيحصل

ظن

ظن استحقاق العقاب فيجب الاحتراز لانه لا يصح العمل
بالمرجوح ولا بالمرجوح والراجح معا فتعين الراجح وقد
يقال هذا مبني على ان الظن يوجب حكما اما اذا لم يوجب
فلا وعنه ان دفع الخوف واجب يقتضي ذلك ولا حاجة
الى هذا البناء والشيخ ابو جعفر الطوسي جعل الكل بالخبر الواحد
سمعا كما اشرنا والحق ثبوت التعبد سمعا لقوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة لولا تحضيض فلا اي هلا خرج من كل
فرقة وهي من فرق الشي اذا شقه واقله ثلثة والطائفة
الواحد او الاثنان ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى الحذر في قوله
لعلهم يحذرون اذ المراد ليحذروا والامتناع الترجي منه تعالى
او كلمة لعل للترجي وهو في حق الله تعالى محال فيحمل على اثر الترجي
كما تحمل صفات الله تعالى على الاثار وهو الطلب وهو احد
المجازات لان المترجي طالب فيكون الله تعالى طالبا للحذر
اقول الطلب الماخوذ في الترجي بل نقال طلب الترجي
اللقا غير معقول في الله نظرا الى عجزه فيحمل على طلب ايقاع
في الخارج بقول الطائفة التي لا يفيد قولهم العلم اذ الاثنان
لا يفيد قولهما العلم اذا رجعوا اخبروا والقائل لان الثلثة فرقة
كما اشرنا في المحصول الفرقة من فرق الشي اذا شقه فكل قطعة
فرقة لكن لما اخرج من الفرقة الطائفة بقيت على الثلثة اقول
اذا كانت الطائفة تطلق على الواحد يكفي في الفرقة اثنان وقيل كل

فرقة تقتضي ان ينفر من كل ثلثة معروفة فرقة طائفة منهم الى التفقه
لينذروا قومهم كي يتذكروا او يحذروا فلو لم يعتبر اخبارهم لم يتواتر
لم يفد فيه انه يجوز ان يكون خبر الطائفة من قبيل الخبر المحفوف
بالقرائن وجب على كل فرقة خروج بعضها الى التفقه والاحتمال
فيكون الخارج دون الثلاثة فيكون الخارج دون الثلاثة
فيكون دون العدد الذي يفيد قولهم وانما يجب الحذر لم الطاعة
عند قيام الموجب وهو الحذر لانه لما وجب الحذر عند خبر
ولا يوجب العلم فاوجب العمل بخبر الواحد فاذا اوجب
هنا وجب في سائر الصور اذ لا قائل بالفصل فوجب عدم
قيام موجب الحذر العلم في كل صورة وهو قيام موجب الحذر
ترك القبول اى ترك قبول الخبر الواحد واعترض عليه
بسؤال واقع اى وارد وهو انه على وجوب القبول من
المفتي العمل بخبر الواحد وهذا اولى لان الله تعالى اوجب
التفقه لا نقل الواحد اجاب في المحصول عن هذا السؤال
بوجهين الاول انا لو حملنا عليه لزم تخصيص القوم بغير المجتهدين
يجب عليهم الاستفسار ان قلت الخبر المروي لغير المجتهد لا فائدة
منه فلزم تخصيص القوم بالمجتهد على كل حال قلت لا نم ان غير
المجتهد لا ينتفع بالرواية اذ يحصل له الانزجار والرغبة الى
قيام الواجبات ويدعوه الى الاخذ من المفتي بغير لا يصح له الا
ستدلال الوجه الثاني انا نحمل الانذار على القدر المشترك
بين الرواية والافتاء ومن يكون معنى الاية ترتب وجوب الحذر

على

على مسمى الحذر الذي هو القدر المشترك فوجب كون القدر المشترك
علة للحكم فوجب ان يكون الحكم ثابتا انما ثبت هذا المسمى
اقول الوجه الاول غير صحيح لان التفقه انما وجب اذا لم
يكن منهم مجتهد واما الوجه الثاني فان حمل الانذار على الاعم
خلاف الظاهر لان التفقه قرينة ارادة المجتهد والحق ثبوت
التعبد لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي توقفوا
في الحكم او القبول اوجب الله تعالى التبين عند خبر الفاسق
لكونه فاسقا للمناسبة فلو وجب عدم قبول خبر الواحد لما كان
التعليل بالفسق مناسبا فعلم ان خبر غير الفاسق لا يجب ان لا
يقبل مخافة قوله وهو المقصود واقول ايضا اعم من خبر
الواحد اي لو لم يكن التبين وعدم القبول معللا بكونه
فاسقا لا يكون للتقييد فائدة اما الملازمة فلانه اجتمع في الخبر
وصفان احدهما لازم لشخص المعين بحيث يمتنع خلوه عنه
عقلا فيكون ذاتيا له وهو كون الراوي واحدا والثاني عرضي
مفارق وهو كونه فاسقا واذا اجتمع في الخبر وصفان
احدهما لازم والآخر مفارق وكان كل منهما مستقلا باقتضاء
الحكم كان اسناد الحكم الى الذاتي اولى من اسناده الى المفارق
لان الذاتي حاصل له قبل حصول العارض فيكون الحكم حصل له قبل
حصول المفارق كما اذا قيل الميت لا يكتب استنا وعدم الكتابة
الى الموت هو اللائق لا الى عدم العلم والى هذا اشار المصنف بقوله
او تعليق الحكم على الذاتي وهو كونه خبر واحد اولى من تعليقه الى

الذي هو كونه مخبرا فاسقا واقول يمكن ان يقال ان الواحدة
لا يلزم في الخبر الواحد اذ يمكن ان يكون الراوي متعددا كما يجوز
ان يكون واحدا فجعل وحدة الراوي صفة ذاتية غير ظاهر الا ان
اريد بالوحدة كون الخبر بحيث لم يبلغ التواتر وهذا امر لازم
بخلاف فسق الراوي فانه يزول قلت هذا يكون يزول عن
الخبر بعض القرائن فانه اذا احتف بالقرائن لم يبق الوحدة
وكذا اذا انضم عدد وبلغ به التواتر ان قلت خبر الواحد بمعنى زوايه
كونه بحيث لم يبلغ حد المتواتر وليس النظر فيه الى الراوي
حتى يعتبر الصفة او الى عدده ولو سلم ان النظر الى المخبر فصار الخبر
الجماعة بعد معرفة حالهم موجبا للتواتر فلا يكون الواحد لازما
في المحصول ان الواحد امر لازم لذات المخبر والفاسق امر عارض
مفارق مع علمه اللازم فلما علل التبين بالفسق علم ان الواحد
لا مدخل له في التبين فعلم ان خبر الواحد يجوز به الحكم واقول
هذه المقدمة ممنوعة اذ يجوز مع عليه الامر اللازم التعليل بالامر
المفارق مثلا لعال ان يجعل الحد الاوسط الحدوث مع علته الامكان
اللازم وهو ظاهر على ان اللزوم في الوصف ممنوع كما اشرنا مع
انتفاء الفائدة ان وجب الترك اي ترك العمل بخوف العدول
لخبر الواحد اسوء حالا من الفاسق لان الفاسق موقوف في
خبره والعدول لا يتوقف في خبره بل يحكم بعدم العمل من غير تفتيش
العمل ومنه بحث ظاهر مما تقدم ولانه عليه السلام كان يبعث الرسل
الى القبائل بالاحكام فعلم ان خبر الواحد معمول به ورد والاشكال
الصعب يعني رد على ذلك هذا الدليل ايضا ما يرد على الدليل الاول

من ان

من ان الارسال كان لاجل نقل خبر الواحد فان حاجة القبائل
الغالب عليهم الجهل الى المفتي اشد من حاجتهم الى الراوي الرسل
المبعوثة فانهم لا ينحصر في الافتاء فانه للرواية والافتاء
فيحصل المقصود بالرواية والاجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد
بقياس الفروع كالامر من الاقيسة ولاشتمال العمل به على الضرر
ظنا دفع الضرر اذا اخبار العدل عن الرسول عليه السلام بتحريم الشي
المثمر للخوف فترك العمل به يشمل على الضرر ظنا كما فصله في
احتياج الى الحسن احتج المانعون على التعبد بخبر الواحد كالامر من
الاقيسة ولاشتمال العمل به على الضرر ظنا وقع بقياس الفروع
بالاصول للعمل به في الفتوى فان المفتي يعمل بظنه والشهادة
فان الحاكم يحكم بالظن الحاصل من الشهادة واخبار القبلة
فان المصلي في بلد يسال عن المشرق والمغرب ويعمل بظنه وكذا
المجتهد يعمل بامارات القبلة بالظن البحث الثاني يجب كون الخبر
راجح الصدق عند السامع وانما يحصل الرجحان مع عقل الراوي
وبلوغه فخرج الصبي المجنون ونظيره واسلامه فخرج الكافر
وعداله فخرج الفاسق وضبطه اي ضابطا لالفاظ الرواية
من ضبطه بحيث لا يغير اعرابه ويحفظ السبب وجميع ما يتعلق
بالرواية وغلبه ذكره على سهوه فانه اذا كان حفظه غير غالب
على النسيان لا يعتمد عليه اما باعتبار العقل والبلوغ فان الصبي
ان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وكذا المجنون على الاولى وان كان
مميزا اعرف عدم المواخذة على الكذب فيصح ان يقع منه الكذب

الحاكم

فلم يزجره عنه فيجوز ان يكذب فلا يعتمد على قوله هذا الامنع عن
تحمل الخبر في حال الصبا بشرط ان يفعل حال البلوغ كما اشار
المصنف وتقبل روايته صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء والاداء
لوجود المقتضي للقبول وهو رواية البالغ الجامع للشرائط
المصنف وانتفاء المانع وهو عدم البلوغ عند الرواية واما اعتبار
الاسلام فلانه لا يقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز
عن الكذب لوجوب التثبت عند قول الفاسق بقوله ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا فيلزم عدم اعتبار الكافر على الاول
او شمل الفاسق للكافر واولى بمنع شهادة الكافر في الوصية
مع ان الرواية اضعف من الشهادة وجوابه انه اخرج للنص
بقي العام في الباقي حجة وفيه نظر لتحقق القياس المعتبر
وهو التنبيه من الادنى الى الاعلى وهو تحقيق مناط الشرح العضدي
فان قيل اليس ابو حنيفة اقبل شهادة بعض الكفار على بعض
فيلزم في الرواية قلنا نعم لكنه لا نقل في الرواية قد صرح به
وذلك لان شهادتهم فعل للضرورة صيانة للحقوق اذ اكثر
معاملتهم فيما لا يحضر مسلم مع كلامه واقول الفقهاء
يعلمون التواتر في الرواية ولا ريب ان قبل حصول التواتر
يحصل الجزم والظن الكامل وهو يحصل من الكافر فيلزم قبول
قول الكافر واولا ريب ان الظن الكامل المقارب لليقين الحاصل
من اقوال الكفار المعتبر في التواتر اقوى من الظن الحاصل من
قول الكفار والفاسق نعم ان مقصود المعترض القياس وهو ان

قبول الشهادة اضعف من قبول الرواية فاذا قبل الشهادة
يلزم قبول الرواية من قبيل قياس الضرب على التافيف وح
لا يصح قوله نعم الى آخره ويمكن ان يجاب ان مراد المجيب ان
القياس غير متحقق لان علة قبول الحكم في الاصل هو صيانة
الحقوق بالرواية الا ان يدعى ان رواية المسلمين في
حفظ الشرع كافية لا يحتاج الى رواية الكافر بخلاف صيانتهم
اما المخالف من المسلمين المبتدع كالمجسمة والنواصب ان كفرناه
فكذلك لا تقبل روايته وان علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين
البصري فانه اذا قال اذا امن من كذب المرائي تقبل
الرواية لاندراجه تحت الآية لانه فاسق لان الفاسق
صادق على الكافر في المحصول والجواب ان اسم الفاسق
في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعدم علمه بكونه
لا يخرجه عن الاسم عن اطلاق اسم الكافر لانه كافر جاهل
في المحصول اقصى ما في الباب ان يقال هذا الكافر جاهل
بكونه كافرا لكنه لا يصلح عذرا لانه كافر ضم الى كفره جهل آخر
وذلك لا يوجب رجحان حاله على الكافر الاصلي ولان قبول
الرواية من الكافر تنفيذ حكمه حكم الكافر على المسلمين وهذا
منصب شريف والكفر يقتضي الاذلال وبينهما منافاة فلا
يقبل الرواية من الكافر الذي كفرناه كالكافر الذي ليس من
اهل القبلة احتج ابو الحسين على ان رواية الكافر المامون
عن الكذب معتبرا بان اصحاب الحديث بمذهب السلف المذكور

واكثر اصحاب الحديث على من قبول بقول السلف المذكور
والجواب المنع عن المذهبين اي لانم قبول اصحاب الحديث قول
الجماعة المذكورين ولانم انكار رسم والكادر بقبول بقولهم
ونمنع التسليم اي سلمنا المذهبين فنمنع الاجماع عليه وهذه ليس بحجة
اي لانم الاجماع على قبول قولهم واذا لم يكن الاجماع فلا يكون حجة
والمخالف في المذهب المخالف في الاصول غير الكافر لا تقبل
روايته ايضا اقول كثير من الرواة المعتمد على اقوالهم
اما واقفي او فطحي وقد اعتمد عليهم لابد من شرط في تصحيح هذا
القول كيف لا وقد اشتهر انه يستحب العمل بالاحاديث الضعيفة
في فضائل الاعمال وقد اجاب عن ذلك بعض المحققين ان الجواز
معلوم من الخارج والاستحباب ايضا معلوم من القواعد الشرعية
الدالة على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من
الاحكام بالحديث الضعيف بل الحديث الضعيف اوقع شبهة
الاستحباب فصار الاحتياط العمل اقول لم يثبت حكم شرعي
بدليل ضعيف وهو المطلوب ان الحديث الضعيف اثبت
موقع الشبهة فترتب دليلا بكذا هذا موقع الشبهة وكل موقع الشبهة
يستحب فهذا مستحب فالمثبت للاستحباب هو كبرى الدليل وهو
معلوم من غير حديث ضعيف فلم يكن في كون الحديث الضعيف
دليلا ان يكون دليل الصغرى وفيه ان منطوق الحديث لا دخل
له في الاستحباب تامل لاندراجه تحت اسم الفاسق لان مخالفي
علي عليه السلام فسقة وما يقال ان المخالفة التي كانت بالاجتهاد

مستثنى لا يصح عند الامامية اذ كلام امير المؤمنين مثل كلام الرسول
لا يتصور فيه المخالفة البحث الثالث في العدالة انما يقبل رواية
العدل لان انتفاء الشرط وهو عدم القبول عند الفسق في قوله
تعالى ان جاءكم فاسق الآية يقتضيه لانه علق بقبول الراوي الا
اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا كان
غلب على ظننا انه ليس بفاسق بكثرة الاختبار فبقي فيما عداه على
الاصل بيان الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط جواز الرواية
لقوله تعالى ان جاءكم الآية وهو صريح في المنع قبول رواية الفاسق
وانما قلنا ان عدم الفسق لما كان شرطا للرواية وجب ان يكون
العلم به شرطا لجواز روايته وبيان الفارق ان العدالة امر كامن
لا اطلاع عليه حقيقة بل الممكن الاستدلال بالافعال الظاهرة
وذلك انما يفيد الظن والظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى
من الظن الحاصل قبله واذا كان كذلك لم يلزم من مخالفة
الدليل عند المعارض القوي مخالفة عند المعارض الضعيف هذا
كلام المحصول وقد استدل بوجهين آخرين على اثبات العدالة
الاول هو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا استثنى
رواية العدل فبقي الباقي بحاله واما استثني رواية العدل لقوة
الظن فيه الثاني ان امير المؤمنين علي عليه السلام وجماعة
الصحابة لم يحكم رواية مجهول الحال بل ردوه وهذا دليل
قوي احتج ابو حنيفة على اعتبار مجهول الحال في الرواية بوجوه
الاول انه تقبل قول المسلم في كون اللحم لحم مذكى وكون الماء في الحمام

طاهر او في كون الجارية المبيعة بريئة عن زوج ولا معتدة وفي كون
المصلي بالناس مع الوضوء واذا ام بالناس فكذا منها الثاني ان النبي
صلى الله عليه وآله قبل شهادة الاعرابي في رؤية الهلال مع انه
لم يظهر منه الا الاسلام والثالث ان الصحابة عملوا بقول العبيد
والنسوان لانهم عرفوهم بالاسلام الرابع قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا علق التبين بقوله فاسق والمعلق على الشرط
عدم عند عدم الشرط فما لم يعلم الفسق لم يجب التثبت والجواب
عن الاول ان منصب الرواية اعلى فلا يلزم من قبول قول المجهول
في الصور المذكورة قبوله في الرواية وعن الثاني اما لانه او ان النبي
صلى الله عليه وآله ما كان يعرف حال الاعرابي وعن الثالث لانه
ان الصحابة قبلوا قول العبد وامثاله وعن الرابع لما اوجب التوقف
عند قيام الفسق فوجب ان يعرف انه في نفسه فاسق ام لا فحتى يمكننا
اما عرفت هل يجب توقف في قوله اقول اذا لم نعلم فسق الراوي
ولا يجب لنا التجسس عن احوال الناس والاصل في قول المسلم الصحة
والاصل عدم الفسق فيقوى عند ذلك اعتبار قول من سمي
مجهول الحال في الرواية كما اعتبره الشيخ ابو جعفر الطوسي
والعدالة كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة
والمراد بالكيفية عرض لا يقتضي القسمة والنسبة لذاته ويدخل فيه الصوات
السواد والساحق والملكات النفسانية ونظايرها ويخرج بقوله نفسانية
الاحوال الايه ما ليس عن النفسانية وبقوله راسخة غير الراسخة من الكيفيات
النفسانية كالعلم قبل ان يصير ملكة والمراد بالرسوخ الاستحكام في

النفس

في النفس بحيث لا يزول عن النفس وبقوله تبعث على ملازمة التقوى
خرج مثلا العلم الذي صار ملكة فانه كيفية نفسانية راسخة لكن ليس الباعث
على ملازمة التقوى بان يكون موضوعها ملازما مواظبا على وظائف
الطاعات مجتنبا عن الكبائر ومداومة الصغائر ويكون مجتنبا
عن بعض الصغائر الذي يدل على خفة النفس ودناءة الهمة
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وكذا بعض المباحات الدنية
والمروة تجمع ذلك وايضا بخط كل ما لا يؤمن معه من الاقدام
على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة وكذا ما يؤذن بدناءة
الهمة كمصاحبة الارذال والاكل في الطريق والافراط في المزاح
اقول العلم الكامل كان يرى مارجح عليها ما يوجب الاجتناب
عن المنهيات ويقتضي القيام بوظائف الطاعات بل يوشك
ان يكون العصمة هو العلم الشامل الكامل مع قوة النفس الغالبة
على الوهم ويصدق التعريف المذكور عليه ويقدح فيها في العدالة
فعل الكبيرة فلا بد بالعدل الاحاطة بمعرفة الكبائر والصغائر ويدور
الاعمال الدنية والاصرار على الصغيرة في حكم الكبيرة ويعود
العدالة بالعدالة ان قلت العدالة اذا كانت ملكة نفسانية
فكيف يتصور زوالها قلت بعد ظهور الفسق يظهر عدم العدالة
اما يعود الحكم بالعدالة ان قلت العدالة اذا كانت ملكة
نفسانية ان قلت العدالة اذا كانت ملكة نفسانية ويمكن
ان يقال المراد بالرسوخ عدم الزوال غالبا فلا ينافيه الندر
ولا يقدح فيها في العدالة الصغيرة نادرا اذا لم يبلغ حد الاصرار

عرفا وانما يحصل المعرفة بها اي بالعدالة بالاختبار اي العمل
بالصحبة المتكررة المتأكدة هذا اذا علم بغيره من طريق شهادة
عدلين كما اشار بقوله والتزكية من العدل ولم يعتبر الشارع
مع انه يمكن ان يجعل طريقا الى العدالة والفاسق اذا
لم يعلم هو كونه فاسقا لاكمله بالمسئلة للتقليد او اجتهاد
الغلط الذي لا يعتد به كشارب النبيذ المقلد لابي حنيفة
فانه فاسق لكنه ليس بفاسق باعتقاده فان كان فسقه
مقطوعا به لم تقبل روايته لانه فاسق يجب التبين عند
قوله وفي المظنون كذلك على الاقوى للادلة المذكورة
وان علم الفاسق فسقه كالشافعي اذا شرب النبيذ رد
روايته اجماعا من الامامية والجمهور وهل وتقبل رواية
المجهول الاقوى المنع كما مر تفصيله لان المقتضي لنفي العمل
بخبر الواحد وهو الظن ثابت في الراوي المجهول اي الدليل الدال
على ترك العمل هو عدم جواز اتباع الظن لقوله تعالى ان
الظن لا يغني من الحق شيئا استثني من ذلك رواية العدول
لقوة الظن الحاصل برواية الملحق بالعلم فيبقى الباقي في متروك
الاتباع فلا يجوز اتباع الظن في مجهول الحال ولان عدم الفسق
شرط قبول الرواية والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط
وقد عرفت ما يتعلق بذلك تفصيلا ولان الصحابة ردوا رواية
كما ذكرنا احتج ابو حنيفة بقبول قوله اي مجهول الحال في تزكية
اللحم وطهارة الماء ورق الجارية ولان الفسق شرط التثبت لقوله

ان جاءكم

ان جاءكم [فاسق] الآية فاذا لم يعلم الوصف لم يجب التثبت اي وانتفى
المشروط والجواب عن احتجاج ابي حنيفة انه لا يلزم من قبول الرواية
في هذه الاشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المطالب
الجليلة وهو رواية الاخبار والاولى ترك لفظ الرواية في
عبارة المص لان قبول القول في طهارة الماء ليس قبول الرواية
والفسق لما كان علة التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم وجود انتفاء
السبب اي لما كان الفسق علة عدم قبول الرواية فيجب التفحص
عن الفسق ليعلم الفسق او عدم الفسق حتى يعلم التثبت او عدم
التثبت وفيه ان مجهول الحال لا يمكن الحكم عليه بالفسق والمراد
بالاية المحكوم عليه بالفسق البحث الرابع في الجرح والتعديل
يشترط العدد اي التعدد في المزكي والجارح في الشهادة كما يجب
ان يكون الشاهد متعددا يجب ان يكون المزكي متعددا وكذا
الجارح هذا اذا كان في الشهادة واما في الرواية فكما يكتفي بواحد
كذلك يكتفي في المعدل بواحد كما اشار المص بقوله دون الرواية
لان شرط الشيء لا يزيد على اصله اي لا يحتاط فيه الا ما يحتاط في
اصله وقد اكتفي في اصل الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين
فكذا في تعديل كل واحد كما صرح في الشرح العضدي واعلم انه
لا يتم مدعاه الا بان يبين انه لا ينقص عن اصله حتى يثبت انه
يجب في الشهادة اثنان ولم يثبت كما في معدل شهود الزنا فانه
لا يكفي اثنان واقول مراد المص ان اشتراط الزيادة في الفرع
عن معقول يجب الاحتياط وليس المقصود اثبات موافقة العدد

الاكتفاء في الدعوى بالشاهد واليمين في اصل الدعوى وفي
التعديل بالشين يوجب زيادة الفرع على الاصل لان قوة
اليمين ليس في مرتبة الشاهد فلعل شهادته كذلك لكن
اليمين اخرجه النص والكلام في الكلية وبهذا اندفع
ما يقال من ان شهود الزنا اكثر من الاثنين مع تعديلهما باثنين
وكذا على مذهب الشافعي يكفي في شاهد رؤية الهلال
بواحد ولا يكفي في التعديل بواحد وكذا على مذهب الامامية
في الوصية يسمع في ربع ميراث المستهل وربع الوصية شهادة
المرءة الواحدة وفي تعديلها لابد من شاهدين ويمكن ان
يقال ان الحكم باعتبار الغالب او يقال ان العقل يقتضي
رعاية الاحتياط في المعتبر وبالذات اكثر من المعتبر بالعرض
ولا اقل من المساواة الا ما اخرجه النص كالاحصان الذي
هو شرط اثبات الزنا الموجب للرجم يثبت بالشاهدين
فقط والزنا المشروط باربعة فلا يلزم موافقة الشرط للمشروط
في العدد فضلا عن الزيادة ثم المزكي ان كان عالما بالاسباب المتعلقة
باسباب الجرح والتعديل ويكون معلوما عندنا علمه بها اكتفي بالا
طلاق فيهما منه من المزكي ولا يسال عنه والا وجب استفسار
بينهما في الجرح والتعديل ويكون معلوما عندنا علمه بها البتي
قدم الجرح ان امكن تقديم الجرح ان امكن تقديم الجرح لان الجرح
يشتمل على زيادة اطلاع لا يتحقق في العدل فان امكن الجمع
ان يكون الجارح مطلعا من احواله على ما لم يطلع عليه العدل قدم

الجرح اما اذا لم يمكن التقدم كما اذا جرح الجارح الشاهد بقتل انسان
فقال العدل رايته حيا فهما متعارضان لا يمكن التقدم والا فالمرجح
ان حصل المرجح بان يكون احدهما اورع او اشد ضبطا وتطارحوا
بالراجح دون المرجوح والا ان لم يحصل المرجح في جانب من الجارح
والمعدل وجب الوقف من غير تقديم احدهما على الاخر واعلم ان
المزكي الحكم بشهادته من غير حاجة اذا حكم الحاكم بشهادة شخص علمنا
انه مقبول الرواية على الاولوية ويكون عدلا والحكم بشهادة
اعم من استماع شهادته في الجرح والتعديل ايضا لان الشهادة
لا يسمع منه قول المخالف بخلاف الرواية بشرط ان لا يكون الشهادة
في الوصية مثلا فانه يسمع قول الكافر وكذا اذا لم يكن شهادته
سببا للتواتر عند الحاكم ثم قول المزكي هو عدل لاني عرفت
منه كذا في العمل بالطاعات والاجتناب عن المعاصي والصغائر
ورايت منه المروة وكذا رايت منه الاجتناب في الاعمال
ورايت ان حاكم الشرع سمع شهادته او يطلق المزكي مع علمه
علم المزكي بالشرائط باسباب الجرح والتعديل او التعديل
وحده او الرواية عنه اي رواية المزكي عن شخص فيعرف
انه اي المزكي لا يروي الا عن عدل فانه في حكم قول المزكي
انه عدل والا اي وان لم يعلم ان المزكي لا يروي عن العدل
فقط فلا يدل على التعديل اي العمل اي عمل المزكي برواية المزكى
ان عرف انتفاء علم المعارض علامات التعديل اذا علم المزكي
برواية شخص وعلم ان علمه مستند الى رواية الشخص المذكور فقط

اقول يعمل بالاحاديث الضعيفة في فضائل الاعمال ولكن
العمل بها ليس بمجرد الرواية الشخص المذكور بل بضم مقدمات
اخرى ولعل المص قدس سره اشار بقوله ان عرف الى
هذا والا يحصل الجرح في الرواية اي لا اختصاص للشهادة
بعد الاشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام
والاسلام والعدالة بالحرية والمذكورة والبصر ولعدد
في صورة لا يكون مع اليمين والعبادة والعداوة وان
لم يكن بعضها عاما لان الولدان روى عن والده
بالاجماع وكذا العبد عن مولاه والضرير له ذلك لان الصحابة
روت عن زوجات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في
حقهن كالضرير واقول ترك الحكم بالشهادة يمكن ان
يكون لعدم الزكي فان عدم الحكم يكفيه عدم العلم وهو
لا يقتضي الجرح نعم لكن لا يذكر المص لان الكلام فيما اذا علم
من المزكي الرواية ولا الحكم بالشهادة فيكون ترك ركوعها
البحث الخامس فيما عد شرطا في الرواية في الرواة ليس كذلك
ولا يشترط تعدد الراوي خلافا للجبائي فانه قال رواية
العدلين مقبولة واما خبر العدل فلا يقبل الا اذا عضده
ظاهر او عمل بعض او اجتهاد بعض الصحابة او يكون شهودا
منتشرا او قوله لا يعتد به فيقبل الواحد روايته وان لم يعضد
بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار شهرة وان
كان في الزنا بخلاف ما يحكى عن عبد الجبار انه قال لا يقبل الا

الا من اربعة كالشهادة عليه لعمل الصحابة كما نقل عن امير المؤمنين
علي عليه السلام انه عمل بالواحد كمقداد ورضي الله عنه الولاية
ان جاءكم فاسق بنبأ عليه ان اخبار غير الواحد الزنا
ايضا اقول هذه الاية تدل على عموم العمل بخبر الواحد واما
خبر الزنا فجعله من هذا الباب بعيد ولا اشتراط في الرواية بكون
الاصل كما اذا روى زرارة عن شخص لا يشترط تصديق ذلك
الشخص في صحة روايته نعم يشترط عدم التكذيب فان كذب
ذلك الشخص لا يعتبر الرواية اما اذا توقف لتردد في انه
وقع منه هذا الخبر ام لا فهو لا يقدح في الرواية وبينهما
اي بين التصديق والتكذيب واسطة وهو عدم القول بشيء
او التردد في الرواية ولا اشتراط فقه الراوي وان خالف
روايته القياس خلافا لابي حنيفة فيما يخالف القياس
لعموم اي لعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب
العمل في الرواية بقول العدل وان لم يكن فقيها ولان الحجة في
قول الرسول عليه السلام ولا مدخل لفقه الراوي ولقوله عليه
السلام نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمع فرب
حامل فقه ليس بفقيه ولا اشتراط الراوي علمه بالعربية بان يكون عالما
بالنحو مثلا ولا يشترط معرفته معنى الخبر بان يكون عربيا لان الحجة
في لفظ الرسول وقوله عليه السلام والعامي العجمي يمكنهما حفظ اللفظ
كما يحفظ القرآن ولا يشترط تعدد روايته فلو روى خبرا واحدا
قبل وان كثر مع قلة المخالطة لمن يروي عنه فان امكن حفظ مثلا ذلك

المرويات في قوة مخالطة تقبل والا فلا يعتبر روايته في الكل لحصول الكل التهمة وتوجه الطعن ولا يشترط اشتهار نسب الراوي بل يقبل روايته مع الشرائط وهي الاربعة المذكورة وان جهل نسبه اما اذا كان له اسمان وهو احدهما اشهر جاز الرواية عنه اما اذا كان مترددا بين اسمين وهو باحدهما مجروح وبالاخر معدل لم تقبل روايته لحصول التردد وكذا في المحصول والمصنف اشار اليه اجمالا بقوله ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما لم تقبل لما كان ان يكون هو المجروح على تقدير ان لا يكون احدهما اشهر ولعل المصنف لم يعتبر هذا التقييد لان التردد حاصل على كل حال اعلم انه ملخص عن البحث الخامس ان بعض الشرائط لا بد منه في الراوية غير الاربعة وهو عدم تكذيب الراوي وعدم توجه الطعن في الرواية البحث السادس في التعارض بينه اي بين الخبر وبين غيره الدليل العقلي اذا عارض الظاهر فان قبل الخبر التاويل على ابعد الوجوه حمل عليه والا رد لان العقل هو الاصل كما مر وان عارضه كتاب او سنة متواترة وهو اجماع فكذلك اي ان حمل التاويل ولو بوجه ابعد حمل عليه والا رد والا على جهة التخصيص بعموم الكتاب والسنة فانه جايز هذا الاحتياج اليه لان التخصيص داخل في التاويل ولا امتناع في ان تكلفنا الله تعالى العمل بالكتاب والسنة المتواترة ما لم يرد خبر واحد يعارضه في المحصول الدليل القاطع ضربان عقلي وسمعي فان كان المعارض عقليا نظرنا فان كان خبر الواحد

قابلا كيف كان اولنا ولكن نحكم برده وان لم يقبل التاويل قطعنا بفساده لان الدلالة العقلية غير محتملة للنقض واما ادلة السمعية فثلاثة الكتاب والسنة المتواترة والاجماع واعلم انه لا يستحيل عقلا ان يقول الله امرتكم ان تعملوا بالكتاب والسنة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضته فان ورد ذلك فكلفتكم ان تعملوا بالخبر الواحد لا بهذه الادلة لكن بالاجماع علمنا ان هذا الاحتمال لم يقع لان الاجماع منعقد ان الدليلين اذا استويا ثم اختص احدهما بنوع قوة فانه يجب تقديمه والادلة اقوى من خبر الواحد فيجب تقديمها عليه بالاجماع اقول انما يصح دفع هذا الاحتمال بالاجماع اذا لم يكن الاجماع حجة كليه من غير نفي هذا الاحتمال ... وليس كذلك فيلزم الدور الا ان يقال حجة الاجماع يكفينا في الجملة ثم نفي هذا الاحتمال بالاجماع فلا يلزم الدور فتامل ولما لم يكن القياس عندنا حجة كان العمل بالخبر عند معارضة القياس متعينا اللائق ان يقال فلا يتصور المعارضة لان المعارضة انما تتصور بين الحجج نعم قد يكون القياس منصوص العلة فالاقوى في قبول الخبر قبوله كما اشرنا وسيجي تحقيقه فيقتضي الترجيح بالتخصيص فان وجد المرجح في جانب الخبر قدم الخبر وان تحقق في جانب منصوص العلة قدم فان كانت العلة اي الجامع قطعية العلة والثبوت منهما في الاصل والفرع قدم القياس لانه بالحقيقة وهل يقتضي على هيئة الشكل الاول كما مر وان كان

الاصل في القياس ما ينافيه ذلك الخبر الذي فرض معارضا القياس لانه ثابت الحقيقة وهل يقتضي تقديم الخبر على القياس واذا عارضه اي الخبر فعل الرسول عليه السلام وساوى حكمه حكمنا وتبينا وله الخبر والفعل تخصيص احدهما بالاخر خص وهو الا فالترجيح تحرير الكلام اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه واله فعل ما يخالف خبر الواحد الذي ورد منه صلى الله عليه واله فقد تحقق التعارض بين الفعل والقول فنقول لا يخلو ان حكمه صلى الله عليه واله فعل ينافي خبر الواحد الذي ورد منه صلى الله عليه واله فقد تحقق التعارض بين الفعل والقول فنقول اما يساوي حكمنا ام لا فان لم يكن مساويا فلا يخلو ان يكون الخبر المذكور متناولا له صلى الله عليه واله ام لا فان لم يكن متناولا له عليه السلام لم يقدح الفعل في الخبر لجواز ان يكون ذلك الحكم من خصايصه عليه السلام وان كان متناولا له عليه السلام ولم يكن حكمه عليه السلام مساويا لحكمنا كان فعله مخصصا لذلك الخبر بالنسبة اليه عليه السلام وان كان حكمه مساويا لحكمنا ايضا فلا يخلو اما ان لا يمكن تخصيص احدهما بالاخر عملا بالدليلين وان لم يمكن تخصيص احدهما طلب الترجيح ان لم يكن احدهما متواترا فيعمل بالراجح من فعله وعمل اكثر الامة بخلاف مقتضاه لا يوجب رده لكنه مرجح في المحصول عمل اكثر الامة اذا كانوا عددا ولا علماء بخلاف العقل تواطؤهم على العمل بالخطاء كان ممكن الاحتجاج لكن يتوجه انه يلزم تحقق دليل اخر غير الادلة الاربعة وقلنا انه لو ادعى الاجماع

ولو خالف مذهب الراوي روايته يقدح في صحة الرواية لكن الكرخي قال بظاهر الخبر اولى وقال بعض الحنفية راوي العام اذا خصصه رجع اليه لانه لما شاهد الرسول عليه السلام كان اعرف بمقاصده ولهذا خص رواية ابي هريرة في ولوغ الكلب انه يقبل سبعا على الغرب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلاث وذهب الشافعي الى ان تاويل الراوي ان كان بخلاف ظاهر الحديث رجع الى الحديث وان كان احد محتمل الحديث رجع الى تاويله وقال القاضي عبد الجبار ان علم ان الراوي علم قصد النبي صلى الله عليه واله وجب المصير الى ما صار اليه والا وجب النظر فان اقتضى النظر ما ذهب وجب الذهاب اليه وان ليس المجمل كان نبا بيانه اولى لجواز استناده الى ما ظنه دليلا وليس هو مما يمكن استناد الراوي الى ما ظنه دليلا ولم يكن دليلا والخبر المنقول الى النبي صلى الله عليه واله هو العمدة ولا يعارض قول الغير ولا فعله والواضح الخبر الواحد العلم اي سمعا ومن الخبر الواحد التكليف يحصل اليقين ويكون في الادلة العقلية الا دليل هو موافق للخبر في اقتضاء اليقين يقبل الخبر الواحد لاحتمال انه صلى الله عليه واله قال للاحاد واقتصر لعدم علي الدليل والا اي ان لم يكن في الادلة القطعية ما يقتضي العلم الذي يقتضي الخبر الواحد رد الخبر المذكور اذا التكليف بالعلم مع انه لا يفيده تكليف بما لا يطاق

وانما قلنا انه اذا اقتضى انه اذا كان في القطعية ما يوافقه
مثل الخبر لجواز اسماع البعض والاقتصار بالقطعي للاخر اما
مع عدم الموافقة فانه لما كان التكليف بمحض العلم وليس
للخبر الواحد صلاحية صلاحية العلم لزم تكليف ما لا يطاق
في المحصول خبر الواحد اما ان يقتضي علما فاما ان يكون في
الادلة القاطعة ما يدل عليه او لا يكون فان كان الاول
جاز لانه لا يمتنع ان يكون علمه بما له واقتصر به على احاد المكلف
واقتصر جزمهم على الدليل الاخر وان كان الثاني وجب
رده سواء اقتضى مع العلم عملا او لم يقتض لانه لما كان
التكليف منه بالعلم مع انه ليس له صلاحية افادة العلم كان
ذلك تكليفا بما لا يطاق اللهم الا ان يقال لعله عليه السلام
اوجب العلم به على من شافهه دون من لم يشافهه فان ذلك
جايز وان اقتضى الخبر الواحد العمل وجب قبوله وان عمت
البلوى به لما روي ان الصحابة عملوا بخبر الواحد فيما يعم
به البلوى وهو بطريق العموم الادلة الدالة على قبول الخبر
الواحد كما مر تفصيلا ولثبوت احكام القي والرعاف
والقهقهة به بخبر الواحد في الصلوة وعارض لحن ابي حنيفة
في قوله لو كان صحيحا الا سمعه اي لا سمع الرسول صلى الله عليه
وآله خبر الواحد واشاعه بحيث يبلغ حد التواتر لئلا ينقطع
عن مكلف به هذا دليل ابي حنيفة والمعارضة بما لا يعم به البلوى

فيقول الخبر الواحد فيما لا يعم البلوى ان كان صحيحا لا شاعه
حد التواتر لئلا ينقطع عن مكلف ولما لم يشع علم كون الخبر
اقرب اسماع الخبر في صورة اقتضاء العمل والعلم لا يلزم
على رسول الله صلى الله عليه وآله فانه اذا سمع مثله امير المؤمنين
عليه السلام وهو معصوم وقوله حجة وامير المؤمنين اسمع الناس
والناس اخفوه كما قال صاحب المحصول ان بني امية مدة
خلافتهم كانوا على خوف من اظهار امير المؤمنين علي عليه السلام فيكون
الاعتراض على ابي حنيفة واضعا الخبر الواحد قد لا يصير متواترا
المعنى فما روي خبر من الاخبار وان كان كل واحد من
خبر الاحاد وايضا دعوى الوجوب على النبي صلى الله عليه
وآله اما يجب الشرع او يجب العقل والاول لم يثبت
والثاني منتف عند ابي حنيفة فكيف يستدل بهذا البحث الثامن
في كيفية الرواة وهي على سبع مراتب الاول هو اعلى المراتب
قول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول او
اخبرني او شافهني او حدثني او فيه تصريح بانه سمع من رسول الله
صلى الله عليه وآله ولا يحتمل ان يكون سماعه بواسطة فهو
على المراتب المرتبة الثانية ما اشار بقوله ثم قال رسول الله
صلى الله عليه وآله ولا يحتمل ان يكون سماعه بواسطة فهو على
المراتب المرتبة كذا وهذا يحتمل احتمالين الاول انه سمعه
عن النبي عليه السلام الثاني ان قد سمعه من غيره صلى الله عليه وآله
فيكون مرسلا مبنيا على عدالة الصحابة فانه لا شك انه سمع من

عن صحابي فان كل الصحابة عدول فيصح الخبر والاحضار الخبر
من المرسلات والاقوى عدم قبوله كما سيجي لكن الراجح
سماع الراوي عن النبي صلى الله عليه وآله المرتبة الثالثة
ما اشار بقوله امر النبي عليه السلام بكذا او نهى عن كذا
وهذا يتطرق اليه الاحتمال الاول مع احتمال اخر وهو
ان مذهب الناس في جميع الاوامر والنواهي مشهور وربما
ظن ما ليس بامر امرا ولاجل هذا اختلف الناس في ان هذه
المرتبة الثالثة حجة ام لا والاكثرون على انه حجة لان الظاهر من
حال الراوي العارف العدل ان لا يطلق هذه اللفظ
الا اذا تيقن مراد الرسول صلى الله عليه وآله على ان في هذا
اللفظ احتمال ثالث وهو ان قول الراوي امر الرسول
يحتمل امرين امر الكل وامر البعض واحتمال الاعتراف المرتبة
الرابعة ما يفهم من قول المصنف امرنا على صيغة المجهول او نهينا
بكذا وضعف هذا ظاهر لاحتمال ان يكون الامر غير النبي ص
المرتبة الخامسة ما يفهم قول المصنف ثم من السنة كذا اي السنة المروية
عن النبي صلى الله عليه وآله لان السنة وان وقعت بحسب اللغة
عاما كما في من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها لكن في
الشرع يختص بالنبي صلى الله عليه وآله وهذه المرتبة ادنى من الرابعة
لان الاحتمال في غير الرسول صلى الله عليه وآله هنا اظهر منه
في الرابعة المرتبة السادسة ما اشار المصنف اليها بقوله ثم عن النبي
وقد اختلفوا فيه اذا قال الصحابي انه يفهم منه انه سمع من النبي صلى

عليه وآله ويحتمل السماع من غيره فقال قوم انه سمع من غير
النبي صلى الله عليه وآله فيكون مرسلا وقال آخرون
انه سمع منه صلى الله عليه وآله لكن الظاهر السماع من النبي
صلى الله عليه وآله فيكون راجحا ولقوة احتمال الغير
صارت هذه المرتبة ادنى من الخامسة المرتبة السابعة
ما يفهم مما قال المصنف ثم كنا نفعل كذا فالظاهر انه
قصد ان يعلمنا بهذا الكلام شرعا ولا يتصور ذلك
الا بان كانوا يفعلون في عهد النبي صلى الله عليه
صلى الله عليه وآله مع علمه بذلك وتقريره وهذا يقتضي
كونه شرعا فاذا قال الصحابي هو لا عن اجتهاده
فالظاهر ان يكون عن السماع عن النبي صلى الله عليه وآله
المختصر وشرح العضدي الظاهر من قول الصحابي
كنا نفعل ان جميع الصحابة كانوا يفعلون لان الصحابي
انما ذكر هذا اللفظ في معرض الاحتجاج وانما يصح الاحتجاج
اذا كان فعل جميعهم لان فعل البعض لا يكون حجة مثل
لو كان فعل جميع الصحابة لما شاع الخلاف بالاجتهاد
لامتناع مخالفة الاجماع لكنه شاع الخلاف فلا يمكن
فعل جميع الصحابة واجيب بان طريق ثبوت الاجماع
ظني لانه منقول بطريق الاحاد فيجوز مخالفته وفيه
فيه نظر لان الكلام في الرواية عنه صلى الله عليه وآله
والاجماع لا ينعقد في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وآله

بعضهم من كلام ابن الحاجب والشرح العضدي ان الاجماع ينعقد
في زمن الرسول صلى الله عليه وآله لكن لم يعتمد على الاجماع
المذكور لان طريقه ظني كخبر الواحد النص وعلى هذا
يلزم تحقق الاجماع زمان النبي ويبطل كثير اي اقوالهم
ثم اقول من المراتب امرنا بكذا او نهينا عن كذا او وجب
علينا او حرم ولم يذكره المص ويمكن ان يقال اصحاب الحديث
اعتبروا الاحوال المذكورة لمراتب الضعف والقوة لم
يعتبروا غيرها في المحصول ان هذه المراتب السبع في رواية
الصحابي اما في رواية غير الصحابي ايضا فسبع مراتب
واعلى المراتب في قول غيره وغير الصحابي في رواية
حدثني واخبرني وسمعته ان قصده المروي عنه اسماعه
او اسماع جمع هو من جملتهم اجمالا بان يخاطب جمعا
يكون هو داخلا فيهم او تفصيلا بان يكون الخطاب معه
بخصوصه والا ان لم يقصده اسماعه بخصوصه ولا اسماع
جمع هو منهم لا يقول الا سمعته يحدث عن فلان دون اخبرني
وحدثني كما اشار المص بقوله دون الاولين وانما لم يجر
هذا التفصيل في رواية الصحابي عن الرسول صلى الله عليه
وآله لان النبي صلى الله عليه وآله لان النبي مبعوث على الكافة
مخاطبه مع واحد خطاب مع الكل وهذه المرتبة الثانية ما يفهم
من قول المص ثم ان يقال الراوي هل سمعت الحديث
عن فلان فيقول الراوي نعم او لا يسال عن الراوي لكن يقراه

الحديث عليه فبعد القراءة يقول الراوي الامر كما قرئ
علي واذا قال فيجوز للسامع ان يقول حدثني واخبرني وسمعته
هذا الوجه ما كان متعارفا بين الصحابة لانه لا يناسب
الصحابي ان يسال الرسول هل سمعت كذا من جبرئيل
وانما يجوز سمعته في الصورة المذكورة لان تصديق الراوي
وفي الثانية صدق قراءة السامع المرتبة الثالثة ما اشار
المص بقوله ثم يكتب الراوي الى غيره بانه سمعت كذا من
فللمكتوب اليه العمل بالكتابة مع ظنه انه خطه فيقول اخبرني
لان الاخبار يستعمل في الاعم من اللفظ وان سمعه او حدثني
لانه ما سمع ولا حدث معه والكتابة لا تجري في رواية الصحابي
لان النبي صلى الله عليه واله ما كان كاتبا وايضا لا وثوق
بالكتابة فلم يناسب في اول ظهور الشرع الكتابة لاحتمال
الخلط من الخط ولهذا صارت هذه المرتبة ادون المرتبة
الرابعة ما يفهم من قول المص ثم ان يقال له للراوي
هل سمعت هذا فيشير براسه ويده او حاجبه او عينه وما يجري
ما يفهم منه معنى نعم فيجب به العمل ولا يجوز للراوي ان يقول
حدثني ولا اخبرني ولا سمعته اما عدم جواز حدثني وسمعته
فظاهر واما عدم جواز اخبرني فلان الاخبار وان كان
حقيقة في اللفظ لكن شاع في الكتابة بخلاف الاشارة فانه
يقال يخبر في العيان لكنه غير شائع الخامسة ما يفهم عن قول
المص ثم ان يقرا عليه على الراوي حدثك فلان فسكت الراوي

ظن القائل ان السكوت للصدق والاولى العمل به لحصول الظن
بانه قول الرسول صلى الله عليه واله والعمل بالظن واجب
واختلفوا في هذه الصورة في جواز الرواية فمنع الرواية
المتكلمون لانه لا يتحقق حدثني واخبرني ولا سمعته وجوزها
الفقهاء لانه حصل الظن بانه قول الرسول صلى الله عليه
وآله فيجوز الرواية كما اشار المص بقوله لان الاخبار لافادة
العلم والسكوت هنا افاد العلم بان المسموع كلام الرسول
صلى الله عليه وآله اقول لو صح هذا لكون في صورة الاشارة
على الاولى بان يقول اخبرني او سمعته لكن لا مضايقة في علماء
المحدثين والفقهاء في استعمال اخبرني وحدثني او سمعته في
محال حجية المرتبة السادسة ما اشار المص بقوله ثم المناولة
بان يشير الشيخ المروي عنه الى كتاب يعرف ان الشيخ المذكور
ما فيه من المرويات قد سمعت ما فيه فانه يكون محدثا
وراويا بقوله لغيره والغير ان روى عنه سواء قال اروه
عني او لا يقول لكن لا يجوز للشيخ اذا سمع نسخة من نسخة
ان يشير الى نسخة اخرى قبل المقابلة الا ان يعلم مطابقة النسختين
وان لم يقل لذلك الغير اروه عني فان الغير يجوز ترك
الشيخ قد سمعت ما فيه صار مستخبرا او بالله ولو قال الشيخ
له للغير حدث عني بدون سمعته ولم يقل الشيخ اني سمعته لم يكن
الشيخ محدثا لذلك الغير فالاعتبار على قول الشيخ سمعته
فانه يعتبر بدون حدث عني ولا يعتبر حدث عني بدون سمعته وانما

جاز الشيخ له للغير التحديث وليس له ان يحدث به عنه
فانه يكون كاذبا او قال حدث عني ولم يقل سمعته فلا يجوز للغير
ان يروي عن الشيخ في هذه الصورة اصلا المرتبة السابعة
يفهم من قول المص الاجازة وهي ان يقول الشيخ للراوي
لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من احاديثي
وهذا ان هذا القسم من الاجازة ظاهره كالكذب او ظاهره
ان الشيخ اباح له ان يحدث عنه بما لم يحدث به وذلك
اباحة الكذب لكنه في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح
عندك انه سمعته فاروه عني اقول الفرق بين حدث عني
واروه ليس الا بحسب الاصطلاح اذ جعل الاول للتحديث
والثاني للرواية على انه يتحقق فيهما ما بينا وهو ان يقول
الشيخ للغير ما صح عندك اني سمعته فاروه عني فان هذا ليس
من الشيخ على الكذب اما قول العاقل عن شيخه قال قال رسول الله
صلى الله عليه واله ولم يعد في المراتب اعلم ان رواية الائمة المعصومين
كرواية الرسول ولا تجري المراتب المذكورة في اقوالهم البحث
الثامن في المرسل المرسل هو قول غير الصحابي قال رسول الله
صلى الله عليه واله كذا او اما عرفوا المرسل بقول غير الصحابي
لان قول الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه واله الظاهر
منه السامع منه صلى الله عليه واله الا قوى عدم قبوله لان
الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم وكذا قال الشافعي وقال به
مالك وابو حنيفة وجمهور المعتزلة وانما قال عدالة الاصل ليس قيلا

اقول معلوم لانه لم يوجد الا رواية الورع وذلك غير كاف
في اثبات عدالته اذ الرواية عنه ليست تعديلا اقول اذا
قال العدل قال رسول الله صلى الله عليه وآله يحصل الظن
انه ظهر عنده صحة الراوي في الوسايط والا لا يجري المسلم
العدل على نسبة القول الى النبي صلى الله عليه وآله لكن في المحصول
ان فرض انه ساكت عن قوله ان المرسل لا يقبل اما اذا علمنا
عدالة راوي الاصل لم يحصل ظن كون ذلك الخبر صدقا
ما لم ينضم اليه قرينة اخرى توجب الظن بصدقه بخلاف ما
اذا انضم دليل يدل على صدقه فانه يجب العمل في قال الشافعي
لا يقبل المرسل الا باحد امور خمسة الاول ان يسنده غيره
او ان يرسله اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده
قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية
عن عدل اقول حصر الدليل في الخمسة ممنوع لان الراوي
اذا كان معلوما ان شيخه فلان وارسل يعتمد على مراسيله مثل
اولى في الشرح العضدي الحق ان الراوي ان كان من
من ائمة نقل الحديث يقبل مرسله والا فلا وان ارسال الائمة
من التابعين كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره
احد فكان اجماعا وذلك كارسال ابن المسيب والشعبي
وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان قيل لو كان
كما ذكرتم لكان ذلك اجماعا فكان المخالف له خارقا
للاجماع فيكفر او يخطأ قطعا واللازم منتف بالاتفاق

الجو

الجواب كون المخالف يكفر او يخطأ انما هو في الاجماع المعلوم
ضرورة اما الثابت بالاستدلال او الادلة الظنية
فلا ولنا ايضا ان المروي عنه لو لم يكن عدلا لكان جزم الراوي
في المرسل بان يقول قال رسول الله تدليسا في الحديث وهو
بعيد من ائمة النقل اقول لو صح ذلك لنا ايضا ان المروي عنه
لو لم يكن عدلا لكان جزم الراوي في المرسل بان يقول قال
رسول الله صلى الله عليه هذا ايضا يثبت الاجماع بعدم الانكار وهو ليس
باجماع وايضا لو تم هذا الدليل الثاني يثبت الاعم من الدعوى
اذ يلزم ان كل عدل اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله يكون مرسله معتبرا او العدل لا يكون مدلسا وايضا في
الشرح العضدي قالوا لو قبل المرسل لقبل مع الشك فيه
واللازم منتف بيان الملازمة انه لو سئل الراوي عن الذي
روى انه عدل يجوز ان لا يعدله كما يجوز ان يعدله الجواب
ان هذا الاحتمال انما هو في غير ائمة النقل واما هم فالظاهر
انهم لا يحذفون الا من لو سئلوا عنه لعدلوا وهذا كلام
الشرح العضدي واقول هو احتمال ان يعتقد احد بخفي انه
عدل وليس هو وذلك كثير لكن يمكن ان يقال ان الاصل عدم
ذلك ويحصل ذلك ما رواه فيعتمد عليه اذا لم يكن مخالف
للرواية احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة بان النوع العادل
للمحدث لا يجوز له ان يخبر عن الرسول عليه السلام الا وله جزم الاخبار
عنه صلى الله عليه وآله وهذا انما يكون ظانا بصحة الخبر وانما يكون كذلك

اذا ظن العدالة اقول قد يكون الراوي غير عدل ولكن يسمع
الناقل من جمع يحصل الشياع فيروي مرسلا لانه اعتمد ولا
راوي يعتمد عليه ومن هذا القبيل الحديث المتواتر عند المحدث
دون غيره ولان علة التثبت هو الفسق لقوله ان جاءكم الاية
منتفية فيجب القبول اي قبول قول الورع العدل ولان المسند
الذي ذكر في صورة المسئلة بان يقال عن فلان عن فلان رسول الله
صلى الله عليه وآله جاز ان يكون مرسلا فانه يحتمل ان يكون بين فلان
وفلان رواة ولم يذكر فلا بد من التفحص كما اشار المص بقوله لان
قول الراوي عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله جاز ان يخبره
آخر عنه فلا يعمل الا ان يستفصل بان يسأل ان بينهم واسطة فيعلم
انه لا واسطة وهو ظاهر اي اذا قال الناقل للمعاصر للراوي
وقد طال صحبته مع الراوي عن فلان واراد به الراوي المذكور
المعلوم صحبته طويلا يفيد هذا القول الرواية عنه بلا واسطة
فلا يحتاج الى الاستفصال والى سنده غيره قبل اجماعا اذا اسنده
بعض الرواة الخبر الذي الى النبي صلى الله عليه وآله وارسله
البعض قبل الرواية اجماعا اما عند من يقبل المراسيل فظاهر واما
واما عند غيره فلان المقتضي للقبول هو الاسناد والعدل الى العدل
الى النبي صلى الله عليه وآله موجود والمانع مفقود واذ ارسال البعض
ليس بمانع ولا مانع غيره لجواز ان يكون سمعه مرسلا اخذ متصلا
لكن نسي بعض الوسايط وان كان يعلم عدالته وكذا اذا ارسله
مرة واسنده اخرى كما ذكرنا ولو اوصل الراوي الرواية الى النبي ص

واله

وآله فهو متصل لحصول الاتصال باتصال ذلك الغير البحث السابع
يجوز نقل الحديث بالمعنى اختلفوا في جواز نقل الحديث بغير لفظه
عن الرسول صلى الله عليه وآله فذهب بعض المحدثين وابن سيرين
الى منعه وجوزه الحسن البصري وابو حنيفة بشرائط ثلثة احدها
اشار المص بقوله اذا لم يغير لفظ الراوي بان لا يكون الترجمة
قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وثانيها عدم الزيادة و
النقصان بان لا يكون في الترجمة لا النقصان وثالثها المساواة
في الجلاء والخفاء لان الخطاب يقع تارة بالمحكم وتارة بالمتشابه
لحكم واسرار استأثر الله بعلمها لان الصحابة لم يكتبوا الالفاظ
عليه السلام ولم يكرروها بخلاف القرآن فيعلم اقتصارهم
على المعنى ولانه يجوز التعبير بالعجمية للعجمي فبالعربي اولى وفيه
ان القرآن يعبر بالعجمية للعجمي مع انه لا يصح الاكتفاء بالمعنى واحتج
ابن سيرين وبعض المحدثين بقوله عليه السلام رحم الله امرء سمع مقالتي
فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والاداء
كما سمع انما هو نقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه يستفيد
من اللفظ ما لا يستفيد والفقيه اذا كان اللفظ الحديث لكان
دقيقة ويكون الناقل غير العارف باسرار البلاغة لا يجوز النقل
قطعا هذا اذا علم القدر المشترك المفهوم من اللفظ على كل حال
ومن حقق جنس اللفظ يصح له الرواية والفقه يمكن حمله على المعنى
اللغوي كما يصح حمله على مسئلة شرعية ولانه مع تطاول الازمنة و
كثرة الطبقات اي كثرة طبقات الرواة يعسر استعمال المعنى لخ

يتحمل

على كيفية فان النقلة يعدون عن لفظ الى لفظ بحيث يتحمل المعنى الاول
كما يحمل لفظه في الحصول لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول صلى
الله عليه وآله والثاني بغير ذلك لفظ بحيث مثله وان كان
ذلك التبديل في الطبقة الثالثة والرابعة فيقتضي ذلك الى اختلاط
الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في الترجمة لكن لا ينفك
عن تفاوت وان كان يسيرا فاذا توالت هذه التفاوتات كان
التفاوت الاخير فاحشا فاحشا بحيث لا يبقى من الكلام الاخر
والاول مناسبة والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت الاداء
كما سمع الامر وان الاداء كما سمع نظم اللفظ والمعنى لان من ادى
تمام المعنى كلام الرجل فانه يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف
الالفاظ ولهذا الشاهد والترجمان يقع عليهما الوصف بانهما
ادياه كما سمعا وان كان لفظ الشاهد خلاف لفظ المشهود عليه و
لفظ المترجم غير لفظ المترجم عنه اقول ظاهر الحديث يقتضي اداء
عين اللفظ والحق التفصيل فان الاداء المتعلق بامر قد يكون
متعلقا بخصوص اللفظ كنقل الشعر فانه لا يحصل الا بنقل اللفظ وقد يكون
باداء اصل المعنى كما في الشاهد والمترجم فاداء كل شيء على طبق ما
تعارف في ادائه والاحتياط يقتضي اداء لفظ المسموع بخصوصه
ان تيسر والا المعنى المعلوم وانه كان في خصوص لفظ الرسول
عليه السلام ومما ذكرنا يظهر ان الشروط الثلاثة لا يحتاج اليها
لان القدر المعلوم يعقل وترك المشكوك فلا يلزم ما ذكروه الا
ان يقال يتحقق الشروط في القدر المعلوم ايضا البحث العاشر اذا انفرد

داء

واحد الراوين العادلين بزيادة فان تعدد المجلس اي سماع الحديث
عن الرسول صلى الله عليه وآله قبلت الزيادة لامكان ذكر النبي عم
اياها للزيادة مرة في المجلس واسقاطها في المجلس الاخر وان اتحد مجلس
السماع فان كان الساكت للزيادة عددا لا يجوز ومثلهم عنها عن الزيادة
ولم يقبل قول راوي الزيادة وحمل امر راوي الزيادة على انه يجوز
مع عدالته ان يكون سمعها من غير النبي صلى الله عليه وآله وظن
انه سمعها منه صلى الله عليه وآله وكذا اذا كان نافي الزيادة في
الاعراب اضبط من الراوي وان كان الاول واحدا والساكت
متعددا وان تساويا اي الراوي والساكت قبلت الزيادة
وان لم تغير الزيادة الاعراب كما اذا روى الساكت اوعن
جزاء عبد صاعا من بر وروى الراوي او عن كل حر او عبد نصف
من بر فالحق انها لا تقبل خلافا لابي عبد الله البصري لان عدالة
الراوي تقتضي قبول خبره واما سكوت الراوي الثاني عن
تلك الزيادة في روايتها لا يقتضي القدح فيه لاحتمال
انه كان حال ذكر الرسول صلى الله عليه وآله تلك الزيادة
عرض له سهو او شغل قلب او عطش او فكر او دخول انسان
او سبب الذهول عن استماع مثل الزيادة واذا وجد
المقتضي للقبول لخبره خاليا عن المعارض وجب قبوله
فان السهو عما سمع اظهر من توهم السماع لما لم يسمع وانما قالوا
بعدم السهو في جانب راوي الزيادة دون الممسك لان
الغالب على الظن ان يكون راوي الزيادة ابعد من السهو

لان ذهول الانسان عما سمعه اكثر من توهمه سماع ما لم يسمع
سمعه كذا في المحصول الا ان يقول الثاني للزيادة اني
اشترطه صلى الله عليه وآله وهو تمام المتن الى سنن الحديث
فلم يات بعده كما اذا قال الممسك انه عليه السلام وقف
على قوله فيما سقت السماء العشر فلم يات بعده مع انتظاري
له فحينئذ يتعارضان القولان فالترجيح اي لا بد من ملاحظة
امر وتخصيص امر يكون مرجحا والعمل بالراجح وكذا ان غيرت
الزيادة الاعراب كما في قوله عليه السلام آه وعن كل
مراد عدا اه المقصد العاشر في القياس وفيه فصول الفصل
الاول مقدمات ومن ما يتوقف المباحث الاتية وفيه
مباحث الاول في ماهيته وتعريفه وهو في اللغة من اتقا من
فاسره بغيره وعليه قدره على مثاله وهو عرفا تعدية الحكم
المعدى من الاصل الى الفرع بعلة متحدة وفيهما في القاموس
التعدية الاجارة والانفاذ والحكم يعم من كل جنسه ويطلق
حمله على الاحكام الشرعية لان الكلام فيه في الشرع المفسر
القياس بالتقدير والمساواة وفي الاصطلاح مساواة
فرع الاصل في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد له
من حكم مطلوب وله محل ضرورة المقصود اثباته لثبوته في
محل اخر فقياس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لحاجته
اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيء بل فيما اذا كان
امر مشترك لا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك في الحكم

بان

بان يستلزم الحكم فيسمى علة الحكم فلا بد ان يعلم علة الحكم في الاصل
ويعلم ثبوت مثلها في الفرع او ثبوت بينهما بما لا يتصور لان
المعنى الشخص لا يقوم بعينه محلين وبذلك يحصل مثل الحكم
في الفرع وهو المطلوب مثاله ان يكون المطلوب ربوية الارز
فيدل عليه مساواته للبر فيما هو علة الربوية في البر من طعم
او قوت او كيل فان ذلك دليل على ربوية الارز وارتفعا
مهما هو الحكم المثبت بالقياس قوله في العلاقة النقيضية
مهما بكونهما عاما يحرم فيه التفاضل ليرجع الى واحد في الاحكام
الخمسة ويمكن ان يجعل من قبيل خطاب الوضع فلا يحتاج الى
ارجاعه الى التحريم ومنها ان الباب الاول ان الدليل
على ما ذكر في الشرح العضدي في اول الكتاب هو المفرد
عند الاصوليين وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبري وفي اثبات حدوث العالم ووجه الدلالة
هو الاسكار التغير الذي يسميه المنطقيون الحد الاوسط
والدليل في صورة القياس الخمر فقولهم الخمر حرام للاسكار
فكذا النبيذ ووجه الدلالة هو الاسكار وح يكون تعريف القياس
بالمساواة باطلا لانه ليس دليلا باصطلاح الاصوليين
وكذا التعدية والمشاركة وبيان المشاركة ونظائرها الدليل
التي عرف بها الاصول والمنطق القياس ان الظاهر ان
القياس عبارة عن مساواة الاصل الفرع لا العكس فان محصله
ان علة الحكم في الاصل كذا وهذه العلة مجتمعة في الفرع فيكون الحكم

متحققا فيه ايضا ولا يخفى ان هذا سوال المساواة الاول لا الثانى
فتعريفه بالمساواة الثانى غير لائق الثالث ان الاصل
والفرع فى درجة القياس فى المعرفة والجهالة فتعريف
القياس بها تعريف بالمساوى الرابع ان الحرمة ثبتت
فى الذرة كالحنطة نظرا الى معنى مقصود من غير نظر الى خصوصية
المحل فلا يكون اثباتا للمثل بل اثبات عين الحرمة سيما
فى نظر الفقهاء فانهم لا ينظرون الى الدقائق الحكمية على
ان قيام الطبيعة الكلية فى محلين جائز فى نظر الحكيم
ايضا الخامس لو صح هذا الباب لو ان يقال لمثل علة
حكمه لان علة الحكم فى الاصل لا تتحقق بعينها فى الفرع اذا عرفت
هذا فقول المص تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع
بعلة متحدة فيهما سالم عن اعتراضين من الخمسة ويمكن ان
يقال الاصل والفرع اجل من القياس لكن لا يتوجه على
الكلام المص اعتراض سلم منه مولف ابن الحاجب
فى المختصر وهو ان القياس على يطلق بمعنى احدهما المفرد
الذى ذكره الاصوليون والثانى الاستدلال والتعدية
صفة فلا يصح تعريف القياس بالتعدية واقول القياس
على يطلق بالقياس فان المتكلمين كما فى المواقف وغيره والمنطقيين
قالوا ان الاستدلال اما من الكل على الجزئى وهو القياس
على اصطلاح المنطق ومن الجزئى وهو القياس على اصطلاح
الفقهاء او من الجزئى على الكل وهو الاستقراء وهذا شائع شديد

على الجزئى صح

عليه كتب المنطق والكلام ومنه استعمال القياسيين والمص
اجرى كلامه على المشهور كما يجى فى اخر الكتاب ثم ان التعريف
المذكور اما ان يجعل للقياس الصحيح وهو اما على مذهب
المخطئة او المصوبة او للقياس الاعم من الصحيح والفاسد
فان جعلناه للصحيح على المذهب المخطئة فمعنى التعريف تعدية
حكم فى الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما تجب نفس الامر وان
جعلنا التعريف للمصوبة فمعناه تعدية الحكم الذى فى الاصل
بزعم المستدل الى الفرع لعلة متحدة فيهما بزعمه لكن هذا الاعتبار
المتبادر فلابد من زيادة قيد عند المجتهد كما فعله ابن الحاجب
فى تعريفه فى المختصر فان كل قياس صحيح عند المصوبة اذا حكموا
به على امر بحكم واذا اختلف القياس وحكموا بحكم آخر
لا يخرج القياس الاول عن الصحة ولا حكمه ان جعلنا
للاعم على مذهب المخطئة يكفيه قيد زعم المستدل وفى المختصر
والشرح العضدى قيد تعريف القياس على مذهب المصوبة
بنظر المجتهد ويفهم منه ان تعريف القياس مخصوص باستنباط
المجتهد وظاهر تعريف يعم كل قياس فعلى الا ان يقال بعضهم
نظروا الى خصوصية المقام فخصصوا التعريف بما فيه والبحث
فى الاصول والفقه وبعضهم نظروا الى العموم فذهبوا مفهوم الكل
وجهه هو موليا وقيل القائل القاضى ابو بكر حمل معلوم على معلوم
فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما بين المعلومين
سواء كان الجامع حكما شرعيا كالعدوانية او وصفا عقليا كا

من حكم كالحكم او نفى الصفة كما يقال فى الحفاء ليس بعمد ولا عدوان
الذى قال بعض اصحاب الشافعى فى قياس الشعر الذى عدم
عن الراس الممسوح بالحلق الى الخلف الذى عدم عن الرجلين
بالنزع فى اثبات حكم لهما هو اعادة الواجب عن المسح فى
الراس والغسل فى الرجلين والجامع بينهما هو الحكم الثابت
لهما بالشرع وهو كون كل منهما بدلا عن المحل او صفة كالصفة
الجامعة بين المعلومين فى حكم كما فى قياس الشافعى من وجد ما ل
يكفيه فى الوضوء على من كان على بدنه جراحة ووضع عليها
جبيرة فى اثبات حكم لهما هو استعمال الموجود والاتيان
بالمقدور والجامع وصف كون الميسور لا يسقط بالمعسور او
نفيهما عنه اى نفى الحكم او نفى الصفة كما يقال فى الحفاء
ليس بعمد ولا عدوان فلا يجب القصاص كما فى الصبى اعلم
ان القاضى ابا بكر لم يقل حمل شىء على شىء ليشمل الممكن
والمستحيل والمعدوم والموجود ~~والايجابى~~ فصل فى حكم
الفرع حيث قال او نفيه منهما ليظهر شمول القياس فى الحكم
الموجودى والعدمى اما الموجودى فكقولنا قتل عمد عدوان
فيجب القصاص كما فى المحدود واما العدمى فكقولنا قتل يمكن
فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالمعصى الصغير واعترض على
التعريف المذكور بانه ان ذكر فى الحمل ان اريد بالحمل اثبات مثل
حكم احد المعلومين للاخر لا يتم لانه يكون قوله فى اثبات حكم
لهما او نفيه عنهما تكرارا بلا فايدة والا فلا معنى للحمل الا

اى لا يظهر معنى فى التعريف مع ان الالفاظ التعريف يلزم ان
يكون ظاهرة المعنى واجاب عن ذلك الاعتراض فى شرح
العلامة بان المراد بالحمل نسبة معلوم معلوم فيكون المراد بالقياس
هو نسبة معلوم بمعلوم فى اثبات حكم الخ واعترض الحمل على الشىء
اعطاء حاله وذلك يتصور بوجوه فيبينه بقوله فى اثبات الحكم
لهما الخ والمراد من الحكم الحكم الشرعى ولا يبعد ان يراد
بالحمل الربط كتقدير فرع الشبه وقوله فى اثبات حكم اى ايقاع
النسبة او نفيه عنهما انتزاعها ولان اثبات الحكم لهما ليس
بالقياس اى الظاهر من التعريف ان اثبات الحكم فى الاصل
والفرع بالقياس مع ان الحكم فى الفرع بالقياس وحده كما قال
المص فان الحكم فى الاصل بدليل اخر لان القياس فرعه فرع
على ثبوت الحكم فى الاصل فلو كان ثبوت الحكم فى الاصل فرعا
على القياس يلزم الدور وقد اجيب بان الاثبات فيهما جميعا
بالقياس لا فى واحد قال العلامة التفتازانى واما الظن ان
ما ذكروه انما يلزم اذا كان قوله بامر جامع متعلقا باثبات
حكم اما اذا تعلق بالحمل على ما هو الحق فلا اقرب لو لم يذكر
فى التعريف قوله بامر جامع ويكون التعريف مجرد قوله الموصوف
حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما لتوجه الاعتراض
المذكور اذ المتبادر منه قوله فى اثبات حكم لهما لتوجه الاعتراض
المذكور اذ المتبادر من قوله فى اثبات حكم لهما ان القياس
مثبت الحكم فيهما ان استدلاله بالقياس لا يقال ان الحمول او لا كا

بابتا للاصل وحدوده بانتا للفرع وحده باثباتهما للمحل الشامل للاصل
والفرع كما اذا قلنا الخمر كما حرم للاسكار فكذا النبيذ وباقي
المسكرات ويتنتج ان كل مسكر حرام لانا نقول هذا حق
لكن ليس هذا اصل القياس وان كان يلزم من شكله واورد
ابن الحاجب اعتراضا اورده الامدي وصرح بانه لا مدفع
وهو ان الفرع لا يثبت في القياس بل بعد القياس لا يتجه
والقاضي جعله ركنا متقدما عليه حيث اخذه في تعريفه حيث قال
في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اشارة الى الفرع والاصل
وهذا دور لزم حيث جعل القياس متوقفا على حكم الفرع
المتوقف عليه واجاب ابن الحاجب عنه بان ذلك انما
يقتضي توقف معرفة القياس وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع
وتعقل ماهيته وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا تعقله
ولا حصوله قال العلامة التفتازاني غاية الامر ان حصوله يتوقف
على حصول القياس ومثله ليس من الدور في شيء وهذا كلام
لا غبار عليه الا ان الشارح المحقق اخرجه عن حد الاستقامة
حيث جعله اعتراضا باعتبار اخذ الفرع او معرفته يحتاج
الى معرفة القياس وهو دور واقول ليس الدور باعتبار
احتياج تعقل مفهوم القياس الى تعقل الفرع انما الدور
باعتبار الحكم باخذ الفرع في قوام القياس بحيث يلزم
اعتباره في افراده ومع ان الحكم المذكور نتيجة القياس
وثمرته لا جزءه وح يلزم الدور باعتبار احتياج تعقل مفهوم

القياس الى تعقل الفرع انما الدور باعتبار الحكم باخذ الفرع
في قوام القياس بحيث يلزم اعتباره في افراده مع ان الحكم
المذكور نتيجة القياس وثمرته لا جزءه وح يلزم الدور وهذا
كلام الامدي وابن الحاجب والعلامة التفتازاني في حل كلام
الامدي على شيء اخر فاخرجاه عن حد الاستقامة والجواب
ان يقال ان الحمل في اثبات الحكم الاصل والفرع لا
يدل على ان الفرع داخل في قوام القياس او مقدم بل بتدبير
ولان القياس اعم منه اي مما يخرج عن التعريف لان الصفة
قد تثبت بالقياس كقولنا الله عالم فله علم زايد قياسا
كالشاهد فلا يخرج القياس باثبات الحكم خاصة لان الحكم
الثابت في مقابلة الصفة فيكون الاول ايضا كذلك فلا يكون
القياس شاملا لحمل معلوم على معلوم في اثبات صفة لهما
فلا يكون التعريف جامعا واجوب الحكم الاول واحد
الاحكام الخمسة لا لحسابه بخلاف الجامع فانه يعم الحكم
الشرعي والصفة التي لا يكون حكما شرعيا كما يقال يحد
هذا الفاسق لانه شرب الخمر فكذا زجرا له لانه النبيذ
للعلة المشتركة التي هي الخمر وقد يكون الجامع غير الحكم
الشرعي كالطعم في الذرة وفيه بحث لان الحكم اذا كان مخصوصا
بالشرعي يلزم ان يكون نفي الحكم الشرعي غير الاحكام الخمسة
ويمكن ان يراد بنفيه سلب الحكم الشرعي وان استلزم حكما
اخر ولان اثبات الحكم والصفة او نفيهما اقسام الجامع فلا يذكر

في التحديد لان المعتبر في ماهية القياس هو الجامع من حيث هو
جامع لا اقسامه لاشتراك ماهيته عن كل منهما وما ينفك عنه الماهية
لا يدخل في حدها على انه لو وجب ذكر اقسام الجامع من لوجب ذكر
اقسام الحكم والصفة الجامعة والا لكان الحد ناقصا واجيب عنه
بان ذكر اقسام الجامع لم يكن لتوقف القياس عليه حتى يقال
بقصور التعريف لو لم يذكر الاقسام بل لزيادة التوضيح
ولئلا يتوهم كون الجامع صفة ثبوتية كما في العلل العقلية وذلك
مما لا يخل بالحدود ولا يلزم من ذلك الاستقصاء بذكر الحكم و
الصفة لعدم وجوبه بل اقول لو ادعى الاستقصاء يلزم ذكر
امور غير متناهية فان الحكم والصفة افراد ومعاير منحصر على
ان الحكم قد قررنا ان المراد منه هو الحكم الشرعي بخلاف
الجامع فانه اعم فلذلك تعرض لئلا يتوهم ان جامع الحكم الشرعي
يلزم ان يكون من جنسه في الشرح العضدي ان السؤال ان
الاجمال كاف في التعريف بين الطريق فان زعم الا
وجز اولى فلما ذلك اذا لم يحصل منه غير التميز مقصود وههنا
يحصل الاقسام مقصود صحيح فكان اولى اقول هو
ان التفصيل في البعض قد يكون اولى ويكفي في حصول المطلوب
لزوم الترجيح من غير مرجح وقال ابو الحسين البصري في تعريف
القياس انه تحصيل حكم الاصل وهو الحرمة في الفرع وهو
النبيذ لاشتباههما اي اشتباه الخمر والنبيذ في علة الحكم وهو
الاسكار عند المجتهد اي تحصيل الحكم الاصل في الفرع وتعديته من

الاصل الى الفرع لاشتباههما وتشابههما في علة الحكم وهو الاسكار
عند المجتهد اي تحصيل الحكم في الفرع وتعديته من الاصل عند
المجتهد سواء كان واقعا في نفس الامر ولا اقول هذا
التعريف وتعريف المص كلاهما منقوضان بالمركب
من النظر والاستدلال ومحل النظر فانه يصدق على المجموع
وايضا لا يخفى ان هذا التعريف ليصح او الاعم والاعم و
الاول لا يصح لان الاشتباه يتحقق في القاعد وكذا الثاني
في اركانه لان القياس الفاسد قد لا يوجب تحصيل
الحكم في الفرع ويمكن ان يقال ان هذا صاحب التعريف
كان يرى براي المصوبة فعرف هذا التعريف وغرضه
تعريف الصحيح عند المصوبة ثم الظاهر ان هذا التعريف
لا يشمل مطلق القياس لتخصيص الاشتباه بالمجتهد البحث الثاني
في اركانه اي اجزاء القياس وهي اربعة هذا لا يصح على اصطلاح
الاصوليين كما اشرنا الا ان يتحقق في الجزء الاصل كالخمر والفرع
كالنبيذ والعلة كالاسكار والحكم كالحرمة اما الاصل فعند
الفقهاء عبارة عن محل الحكم وموصوفه المقيس عليه كالخمر
وعند المتكلم النص الدال على ذلك الحكم اي حكم الاصل
المعتبر في القياس ركنا والنص قوله تعالى انما الخمر الاية
واعتبار النص ركنا ابعد من اعتبار الخمر لان الاول جزء
في اصطلاح المنطقيين بخلاف الثاني وهما اي مذهب الفقه
والمتكلم ضعيفان لان الاصل ما يتفرع عليه وغيره ليس الحكم في النبيذ

متفرعا ناشيا عن الخمر من غير نظر الى حكمه الذي هو الحرمة وعلته
الذي هو الاسكار فانه لو اسقط التحريم عنه لم يمكن القياس
عليه فلا يكون ذات الخمر من غير نظر الى حكمه الذي هو
الحرمة و علته الذي هو الاسكار فايدته اصلا كما هو مذهب
الفقهاء و منه ان مذهب يمكن ان يحمل على ان الاصل
هو الخمر مع الوصف و ح لايتم الكلام المذكور ولو علمنا
تحريم الخمر بالضرورة من غير نص كما زعم المتكلمون امكن
القياس عليه وان لم يكن هنا نص فبطل مذهب المتكلم
ايضا ويمكن ان يقال ان المقيس عليه على زعم المتكلم في
المسايل الشرعيه لايكون الا ما تحقق فيه نص وفرض حرمة
الخمر بالضروره مجرد فرض لايدفع ما قالوا الا ان يقال
نتيجة القياس قد يصير اصلا مع انه ليس نص الا ان يعمم النص
في النص المختصر وشرحه العضدي ان حكم العضدي ان حكم
الاصل يجب ان يكون شرعيا حيث الاصل اما حكم محل الوفاق
وهو حرمة الخمر او علته وهو الاسكار فهنا احتمالات اخر
الاول ان يكون الاصل الخمر مع الوصف الثاني المجهول بعد
الانتساب الى الموضوع الحرمة مع الاسكار فلا يصح قوله
حيث الاصل الخ في الشرح العضدي اركان الشي اجزاؤه
في الوجود التي لايحصل الا بحصول و اجلة في حقيقة متحققة لكن
وان كان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف
الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس فتأخر عنه فلا يكون ركنا له

اما الاصل فهو المحل المشبه به الذي ثبت فيه الحكم وقيل حكمه
وقيل حكمه وقيل دليله فاذا قلنا النبيذ محرم قياسا على
الخمر بدليل قوله تعالى انما الخمر الاية فان الاصل هو الخمر لانه
المشبه به او الحرمة لانه حكمه او قوله تعالى انما الخمر لانه دليله
واما الفرع فيقال على الاول انه محل الحكم المشبه وعلى الثاني
انه حكمه ولم يقل احد انه دليله وكيف يقال و دليله
القياس وتحقيقه ان الاصل ما يبنى عليه الشي فلا يبعد في
الكل لان الحكم في الفرع يبنى على الحكم في الاصل وهو على
ما عده و محله فالكل ما يبنى عليه الحكم في الفرع ابتداء او
بواسطة فلا بعد في التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو
الصحيح الجامع اصل الحكم في الفرع والحكم فرع له اذ يعلم ثبوته
وفي الاصل بالعكس فان الحكم اصل للجامع والجامع فرع له اذ
يستنبط منه بعد العلم بثبوته واما الفرع فالحكم هو المعنى
والمحل يسمى به مجازا وا علم ان الاصطلاح المتعارف
بين الفقهاء ان الاصل والفرع هما المحلان وبنى على
هذا الاصطلاح يستمر انتهى عبارته اقول يستفاد من
كلامه ان الاصل يجب ان يكون جزءا من القياس وهذا
لا يصح على اصطلاح الاصوليين والنص ليس جزءا على
قول المنطقيين فهذا القول غير صحيح اصلا و ما قلنا ان
الجزئية والركنية يمكن ان يراد به المعنى المجازي فبعيد عن
كلام هذا القايل لكثرة تاكيده في اداء الجزئية فالحكم اصل

في محل الوفاق وهو قولنا الخمر حرام وفرع في المتنازع وهو
قولنا النبيذ حرام والعلة ما لخلاف اي الاسكار اصل
في المتنازع فرع في محل الوفاق وتسمية العلة في المتنازع
اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق اصلا كالخمر على مذهب
الفقهاء ولان العلة موثرة في الحكم والفرع عند الفقهاء محل
النزاع كقولنا النبيذ حرام وعند الاصوليين الحكم المتنازع
فيه كحرمة النبيذ وهو اولى لان الاول ليس متفرعا عن
الاصل بل الثاني متفرع واطلاق لفظ الاصل على محل
الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف
لان محل الوفاق اصل للحكم فيه الذي هو اصل القياس
ومحل الخلاف اصل للحكم الذي هو فرع القياس فهو اصل
فرع والبحث هنا على مصطلح الفقهاء كما نقلنا عن الشرح العضدي
البحث الثالث في انه دليل هو حجة ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعا
في الشرح العضدي التعبد بالقياس هو ان يوجب الشارع العمل
بموجبه وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا وقال ابو الحسين
البصري ان العقل دل على التعبد به لان دفع الضرر المظنون
واجب عقلا على ما مر تفصيله و دليل الشرع عليه ولكن في المحصول
اختلف الناس في القياس الشرعي فقال طايفة العقل يقتضي
جواز التعبد به في الجملة وقالت طايفة العقل يقتضي المنع من التعبد
به والاولون قسمان منهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال
لم يقع اما من اعترف بوقوع التعبد فقد اتفق على ان السمع دل عليه ثم

ثم اختلفوا في ثلثة مواضع احدها انه هل في العقل ما يدل عليه فقال
القفال من الشافعية وابو الحسين البصري من المعتزلة ان العقل
يدل على وجوب العمل به واما الباقون من الاشاعرة والمعتزلة
فقد انكروا ذلك وثانيها ان ابا الحسين البصري زعم ان دلالة
الدلايل السمعية عليه ظنية والباقون قالوا قطعية وثالثها ذهب
القاشاني والنهرواني الى العمل بالقياس في الصورتين احدهما
اذا كان العلة منصوصة بصريح اللفظ او بايمائه والثاني
كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما جمهور العلماء
فقد قالوا بسائر الاقيسة واما القايلون بان التعبد لم يقع به
فمنهم من قال بعدم في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب
الامتناع من العمل به ومنهم من لم يقنع بذلك بل تمسك في نفي
التمسك بالقياس بالكتاب والسنة واجماع العترة والصحيح
والاخر عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع
كان حجة اقول اذا نص الشارع ان الاسكار مثلا علة مستلزمة
للحرمة فيحصل لنا كبرى كلية هي قولنا كل مسكر حرام فنقول النبيذ
مسكر وكل مسكر حرام فلا يحتاج الى الاستدلال بالقياس الذي اختلف
فيه بل هو في صورة القياس الذي لايكون منصوص العلة
اذا حصل لنا الظن بعلة الاسكار للحرمة يحصل لنا مقدمة كلية
هي قلنا كل مسكر حرام ويحصل النتيجة كما حررنا ان قلت الظن
بالمقدمة الكلية يحصل بالقياس فيحتاج الى استعمال القياس قلت
كون الاسكار علة للحرمة لا يحتاج الى نقل النبيذ وهو ظاهر واذا

علمت ذلك فنقول في التعبد بالقياس على ما نقلنا من
الشرح العضدي هو ان الشارع اوجب العمل به وح لا يلزم
وجوب العمل به لجواز ان يعمل به جوازا ان قلت النص
الشرعي يقتضي علية الاسكار بالشرع فيكون الاستدلال
بالقياس بالشرع قلت الكلام في ان الشرع حكم بالعمل
بهذه العلة كما يعمل بهيئة الشكل الاول في الاستدلال
ويمكن ان يقال بان المراد ما جاء به الشرع اعم من التحري
ثم اقول لا بد من تعميم النص بالعلة مما علم بالقياس منصوص
العلة فانه يصح القياس عليه مع انه ليس بمنصوص ابتداء
وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف اقول
اذا قال الله تعالى لا تقل لهما اف هذا يدل بالالتزام
على تحريم الضرب بديهة والمسئلة الاجتهادية لا يكون
بديهية الا ان يقال ليس كلاما في المثال المذكور اذ
قد يتصور التنبيه من الادنى على الاعلى بالنظر وثانيا في المقام
كلام وهو ان الجامع ان لم يتحقق في الفرع كالاصل لم يكن
جامعا وان تحقق فان لم يعلم علته فليس بجامع وان علم
فلا بد انه يعلم بالشرع او العقل والعقل لا يعتبر عند الاشاعرة
في العلم بالعلة اذ قد صرحوا بان الجامع لا بد وان يكون
معلوما بالشرع واذا علم بالشرع فهو كدلالة القياس في الاستدلال
بغير القياس فمعنى هذه المادة وهو الاولى او لا نزاع
فيه بخلاف القياس واما غير هذين اي المنصوص وقياس الاولى

على الاعلى فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
فان مضمون الاية نهي عن القول على الله تعالى بما لا يعلم يقينا
والمستثنى بحسب الشرع خرج عن الاية فبقي الباقي مشمولا لحكم الدليل
وكذا القول لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع
ما ليس لك علم وتعميم العلم بحيث يشمل الظن خلاف الظاهر
خصوصا الخطاب مع النبي عليه السلام وليس من الخصائص اذ
لم يعد واحد ولقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون
ولقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا فانه مذكور في مقام
الذم فلا يجوز متابعة الظن الا فيما وقع الاتفاق على العمل به فبقي
الباقي ممنوعا لحكم النهي عن العمل بالظن اقول هذه الادلة
لو تمت يقتضي عدم جواز العمل بالقياس الا اذا علم العلة
بالنص يقينا وكذا في قياس الادنى على الاعلى فانه ح لا يكون
المسئلة مبتنية على ما يجري في كلامه ويجب الاجتهاد واعلم
ان اتباع الظن قد منع عنه في الاصول وعليه يحمل الايات
المذكورة الا ان قول المصنف وقوله عليه السلام ستفترق
امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة قوم يقيسون الامور
برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام يدل على عدم
جواز اتباع الظن بالقياس فيجوز حمل الايات على النهي
عن اتباع الظن كما هو الاصل وهذا نص في عدم جواز اتباع

الظن بالقياس فيجوز حمل الايات على النهي عن اتباع الظن
بالقياس كما هو الاصل وهذا نص في عدم جواز اتباع
القياس مطلقا ولكن يحمل ما يدل على العموم واقول ثمنا
احتمال اخر وهو ان القياس يقتضي ان يدخل غير مراد الله
في حكم ما هو مراد الله ومنصوص العلة وقياس الاعلى
الادنى على ما يقتضيان ان يكون الحكم في الفرع مراد الله
الا ان غير المراد يقاس بالمراد فتامل والاجماع اهل البيت
عليهم على عدم جواز التعبد بالقياس فان المعلوم من قول
الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام انكاره والمراد غير
منصوص العلة وقياس الاعلى الادنى على ما يقتضيان ان يكون
الحكم في الفرع مراد الله تعالى الا ان غير المراد ويقال بالمراد
فتامل ولا اجماع اهل البيت من الاجماع وكذا قياس الاعلى
على الادنى لان العقل يحكم بصحتهما فبقي الباقية بحاله ولان
مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات وتوافق المختلفات
كايجاب صوم اخر رمضان وتحريم اول شوال مع ان اليومين
من المتوافقات وايجاب الوضوء من النوم والبول مع انهما
من المختلفات فالعمل بالقياس مشكل ولان اكثر الصحابة منعوا
منه من العمل بالقياس قال امير المؤمنين علي عليه السلام من اراد
ان يرمي نفسه في تقحم جهنم فليقل في الحد برايه اي بالقياس وقال
عليه لو كان الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف اولى
بالمسح من ظاهره هذا الترام لمن مسح الخف وانكار العمل من البيت

عليهم السلام متواتر من طرق الامامية وقال ابو بكر بن ابي
قحافة اي سماء يظلني واي ارض يقلني اذا قلت في كتاب
الله برايي والمراد بالراي القياس الى الغير من تلقاء نفسه
لان في المحصول ان ابا بكر قال اقول في الكلالة برايي
وقال عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء
السنن اعيتهم من الاعيار اي اعجزتهم كثرة الاحاديث ان
يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس
يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤسا جهالا يقيسون
الامور برايهم ولم ينكر عليهم في المحصول روي عن ابي بكر
انه قال اي سماء يظلني الخ وعن عمر اياكم الخ والمكايلة
قيل وما المكايلة قال المقايسة وعن شريح قال كتب عمر بن
الخطاب وهو يومئذ من قبله فاقض بما في كتاب الله
فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان
جاءك ما ليس فيهما فاقض فيها بما اجمع اليه اهل العلم فان
لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وعن علي عليه السلام لو كان
الدين يوخذ قياسا الخ ومن اراد ويقحم وهذا يروى ايضا
عن عمر وعن ابن عباس يذهب الخ وقال اذا قلتم في دينكم
بالقياس احللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما حلل الله
قال ابن عباس قال الله لنبيه فاحكم بينهم بما انزل الله ولم يقل
بما رايت وقال ابن عباس لو جعل لاحدكم ان يحكم برايه
لجعل ذلك لرسول الله لكن قيل له وان احكم بينهم بما انزل الله قال

ابن عباس اياكم واما معاييس فانما عبدت الشمس والقمر
بالمعاييس وعن ابن عمر السنة ما سنه الله ورسوله لا تجعلوا
الراى سنة المسلمين وعن مسروق لا اقيس شيا بشى اخاف
اخاف ان تزل قدمى بعد ثبوتها وكان ابن سيرين
يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وقال الشعبى
لرجل اهلك من القايسين وقال ان اخذتم بالقياس
احللتم الحرام وحرمتم الحلال فثبت بهذه الروايات
تصريح الصحابة والتابعين بانكار الراى والقياس هذا
عبارة المحصول والمصنف نقل شطرا منه لان الاصل اجماع
اهل البيت عليهم السلام والباقية اما للتاكيد او الالزام
واحتجوا اى احتج من قال بالقياس بقوله تعالى فاعتبروا اما اولى
الابصار فاعتبروا ما اولى الالباب والعبور التجاوز وفى
القياس يحصل التجاوز من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون ماموا
فى الامر وبخبر معاذ وابى موسى الاشعرى فانه روى ان
النبى صلى الله عليه وآله كان انفذهما قاضيين فقال لهما بم تقضيان
قال اذا لم نجد الحكم فى السنة نقيس الامر فقال صلى الله عليه اصبتما
فيكون القياس معمولا به وبقوله عليه السلام لعمر حين سال قبلة الصايم
يبطل الصوم ام لا ارايت لو تمضمضت بما ثم مججته اكنت شاربة
تقرير الاستدلال ان النبى صلى الله عليه وآله جعل مضمضة
الماء اصلا وقبلة الصايم فرعا والجامع عدم ترتب المقصود
من الماء وشربه فكما لم يحصل الشرب فكذا القبلة بمنزلة المضمضة

ولا يحصل

ولا يحصل منها المقصود وهو الجامع فكما لا يترتب على المضمضة
بطلان الصوم فكذا على القبلة واما قلنا انه عليه السلام كما استعمل
القياس لزم ان يكون حجة لو جهين الاول ان التكلم به
واجب التاسى فقوله عو ارايت حرج مخرج التقرير فلولا انه
تقرر عنده اصل التعبد بالقياس لما جاز ان يقال
ارايت وقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك
دين خثعمية او كان يجزى فقالت قالت الخثعمية نعم قال صلى الله
عليه وآله فدين الله احق بالقضا فقاس رسول الله
صلى الله عليه وآله الحج بالدين حيث حكم بانه كما يجزى اداء
الغير فى الدين فكذا يجزى فى الحج والجواب من الاحتجاج على
التعبد بالقياس اما عن الاول فبان المراد بالاعتبار فى قوله
تعالى فاعتبروا الاتعاظ وقبول الوعظ وانما قلنا انه
اى الاعتبار حقيقة فيه فى الاتعاظ وسياق الاية تدل
عليه على ان اللفظ مستعمل فى الحقيقة اذا ساق الاية
يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فلو حملنا الاعتبار
على القياس يصير يكذا الخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين
فقيسوا الذرة بالبر والجواب اما عن الوجه الثانى من الاحتجاج
فبان خبر معاذ ليس كما روى بل روى بوجه آخر كما بينه من قبل
المص وخبر معاذ نقل انه لما قال رسول الله صلى الله عليه وآله بما
تقضى قال بكتاب الله وسنة رسوله فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله فان لم تجد قال معاذ اجتهد رايى فقال صلى الله عليه

آله

بل بعث الى بعث اليك فى المحصول انه لا يصح البعث وكيف لا
وقد يحدث من الحكم ما لا يجوز تاخيره وايضا ما يمكن الجمع وان
اورد فى واقعة واحدة وهو ان يقال الواقعة ان احتملت
التاخير وجب عرضها وان لم تحتمل وجب الاجتهاد واقول
فى اول ظهور الاسلام لم يجوز صلى الله عليه وآله الاجتهاد
مطلقا اذ المراد باجتهاد الراى الاجتهاد مطلقا لا العمل
بالقياس لئلا يظهر الاختلاف المودى الى طعن اليهود
والنصارى فى الدين ولعل النبى صلى الله عليه وآله كان
يعلم انه لا يحدث واقعة لا تحتمل التاخير او جاز التاخير
فى كل واقعة على ان الخبر اذا نقل بروايات مختلفة يوجب
القدح فيه كما مر واما الجواب عن الخبر اى عن سؤال عمر
والسؤال خثعمية فهو ان المراد من قوله صلى الله عليه وآله ارايت
الخ التمثيل والتشبيه والقياس لانه عليه السلام ممنوع منه
من القياس كما مر من الايات مثل قوله تعالى ولا تقف
الخ ولقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى
هذه الاية دل على الممنوعية بل يدل على انه لا يقع منه غير الوحى
سلمنا انه صلى الله عليه وآله غير ممنوع من القياس يقول
انه صلى الله عليه وآله نص على العلة فى حكاية والخثعمية فيكون
منصوص العلة وهو واقع كما اشرنا اليه والى هذا اشار المص
بقوله لكنه عليه السلام بين العلة اى الجامع فيهما اى فى الخبرين
باعتبار القياسين والقياسين المستفادين من الخبرين اما الجامع

فى

فى الاول فما يفهمه كل عاقل عند سماع الكلام المذكور وهو عدم
حصول الثمرة المطلوبة فى مضمضة الماء وقبلة الصيام وفى الثانية
كونهما دينا ولا يلزم من كون القياس محل الخلاف حجة
فى الباقى اعنى القياس المستنبط العلة لان المقصود حجية القياس
فى محل الخلاف وان جعل النزاع فى المحل المذكور فى ان القياس
هل هو معتبر فى الجملة ام لا فلا نزاع فيه مع انه اخص واحدق
الشرح العضدى الدليل المذكور فاسد الوضع فان هذه
المسئلة قطعية لا بد فيها من دليل قطعى وما ذكر اخبار آحاد
فاثبتها على تقدير الصحة الظن واجاب عن ذلك بانها وان
كانت احادا ففيها قدر مشترك وهو العمل بالقياس وذلك
متواتر ويكيفنا ولا يضر عدم تواتر كل واحد عن الاخبار
كما فى شجاعة امير المؤمنين على عليه السلام هذا كلامه واقول
لو سلم ان حجية القياس من القطعيات لانه لا بد من دليل
قطعى مسائل يكفى فى هذا المقام الظن بالمسئلة فانه يكفى فى استنباط
الفرع من الاصل افادة الظن ودعوى انه لا بد وان يعلم كون
القياس حجة قطعا غير مسلم فان المقصود استنباط الفرع وهو ظنى
فلو ان القياس الظنى يحصل المقصود ومن غير علمنا بكون
القياس حجة الا يرى ان العوام يستدلون بالشكل الاول
من غير ان يعلموا ان الشكل الاول منتج لا علما ولا ظنا ثم ان
دعوى التواتر غير مسلم بل الظاهر خلافه وفى الشرح العضدى
الاكثر على ان كون القياس حجة قطعى فانه يثبت بالتواتر عن

عن جمع كثير من الصحابة انهم عملوا بالقياس عند عدم النص
والعادة تحكم ان اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فثبت
قاطع على حجيته قطعا وما هو كذلك فهو حجة قطعا فان قيل لا نم
التواتر فان جميع ما يذكرونه اخبار احاد قلنا القدر المشترك
وهو ان الصحابة كانوا يعملون بالقياس متواتر وان كان
التفاصيل احادا وهذا هو مقصود ما اقول قد مر ان اكثر
الصحابة انكروا القياس وكانه يقال ان مثل هذا الجمع يحيل
العادة لم يعملوا بالقياس الا عن كذا نقول مثل هذا الجمع يحيل
العادة لم ينكروا القياس الا ان قاطع على ان العادة لا
تحيل في مثل هذا ان لا يكون قاطع وايضا مثل هذا الاستدلال
لو صح دليلا اخر غير الاربعة الا ان يجعل من لواحق الاجماع
كما اشير اليه ثم انا لو سلم صحة الاستدلال بالتواتر فهو انما
يفيد تمسك جمع من الصحابة بالقياس وذلك يحتمل ان يكون
منصوص العلة او في وصف اخص من القياس وعلى كل حال
لم يلزم منه حجية القياس في الجملة قطعا ولا يدل على ان كل قياس
حجة كما هو المدعى فالقطعية ثبتت في حجية القياس والمدعى هنا
حجية القياس كلية وهو ظني لحجية القياس في الجملة قطعي وحجية
كل قياس ظني ومن هنا يعلم ان مدعى العضد والى والقاضي
لا يدفعها تواتر عمل الاصحاب بالقياس وهذه الصورة اذ لولاه
لوجد المنتقض مع اتفاق ومعلوله وهو بط الظاهر ان هذا الاستدلال
ان يختلف المعلول عن علة وان واحد لا نقول بان الجامع علة تامة

او

او علة مستقلة وقد صرح المص ان علل الشرع معرفات قال المص
في النهاية اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا فاما ان يكون
لعلة مطلق الاسكار او المختص بالخمر فان كان الاول لزم وجود
الحكم اين وجد اذ يلزم من وجود العلة وجود معلولها وان كان
الثاني لم يكن العلة هي نفس كونه مسكرا لانه قدر مشترك
فلا يكون لخصوصه اثر في العلية اقول ان كون الخمر مسكرا
مشترك بين الخمر وغيره وهو ظاهر ولا يمكن ان يكون
العلة اي الجامع وما نص الشارع عليه بكونه حاكما وعلة
مطلقا مختصا بمحل الوفاق اي حكم الاصل والا اي لو كان
مختصا لم يكن العلة التامة وقد فرض كذلك وفيه ما تقدم
واقول هذا يتوقف عند الاشاعرة على ما قال صاحب المحصول
ان الاحكام قائمة بذات الله تعالى لا تعلل وايضا لو جعل
مجرد الاسكار علة للحرمة يلزم ان يكون ذات الخمر حراما
قبل الشرع والدين وعلى الاطفال والمجانين اذ العلة التامة
هذا حكمها ان علت لا بد من شروط اخر معلومة من الشرع ككون
الشارب مكلفا عاقلا بالغا فلعلت قد يحتمل شرط اخر فلا يعلم بمجرد
تصريح الشارع بقوله لكونه مسكرا الا الصفح بانه علة مطلقا الا انه
علة تامة وقياس الضرب على التافيف اي قياس الاعلى على
الادنى ليس من هذا الباب اي منصوص العلة لان الحكم في
الفرع اقوى فلا يكون العلة فيهما واحدا القسم الثاني في
طرق اثبات علية العلة في الفرع كما انه في الاصل وفيه مباحث الاول

لما بينا ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون
الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما في قياس الضرب على
التافيف والثاني ان ينص الشارع على علية العلة بحصر
طرق التعليل في النص الشامل لمنصوص العلة ولما يكون في
الفرع اقوى والمراد بالنص ما يكون دلالته على العلية ظاهرة سواء
كانت قاطعة او محتملة اما القاطع فما يكون صريحا في المؤثرية
وغير القاطع ما لا يكون صريحا في المؤثرية واعلم ان القايسين
القايلون بغير الوصفين المذكورين طرقا اخر في علية العلة
الجامعة ونحن نبين ضعفها ان شاء الله تعالى والنص في الموضعين
اما ان يكون قطعيا في دلالته دلالته على العلية مثل قول الشارع
لعلة كذا او لسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او من
اجل كذا او كذا كل عبارة يفيد العلية صريحا واما ان يكون ظاهرا
راجحا في دلالته لكن لم يبلغ حد القطع وهو ثلثة الاول اللام
لكذا كما في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والثاني
الباء لكذا كما في قوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله والثالث
ان في انه كذا كما في قوله صلى الله عليه وآله في الهرة انها من الطوافين
وترد او قوة التعليل مع الاجتماع اي مع اجتماع قطعي الدلالة وظاهر
الدلالة كما في قول المص لعلة كذا او يحتمل صورا اخرى كما لا يخفى
واما بالايماء وعبارة المص يقتضي ان يكون الايماء من اقسام
النص وجعل في المحصول الايماء مقابلا للنص حيث قال الطرق
الدالة على علية الوصف عشرة النص والايماء فأشار اليه المص

الى اخر العشرة فجعل النص والايماء متقابلين فلا وجع عن الفصل
الاول في النص فقال الفصل الثاني في الايماء وهو خمسة
انواع الاول ما اشار اليه المص بقوله كما وقع جوابا عن السؤال
كما لو قيل مثلا يا رسول الله افطرت في رمضان من غير عذر
شرعي فيقول صلى الله عليه وآله عليك الكفارة فانه يفيد
ظن وجوب الكفارة للافطار ويسمى في المحصول هذا القسم
بان يرتب الشارع الحكم عقيب علم بصفة المحكوم عليه فيعلم انها
علة للحكم الثاني ما يفهم من قول المص وكما اذا ذكر وصفا
لو لم يكن مؤثرا لم يكن له فايده كما روي انه عليه السلام
امتنع الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له عليه السلام
انك تدخل بيت فلان وعنده هرة فقال عليه السلام
انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم او الطوافات
فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في التطهير لم يكن لذكره فايدة
وهذا القسم سمي في المحصول ما يذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن
موجبا لذلك لم يكن لذكره فايدة الثالث ما يفهم من كلام
المص وكقوله على وصف الشيء والمسئول عنه كقوله عليه السلام
صلى الله عليه وآله اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم فقال فلا
اذن فيفهم ان النقص بسبب الجفاف علة الحكم وهو عدم جواز
بيع الرطب بالتمر كما لا يجوز بيع الرطب بالتمر ويسمى في المحصول
هذا القسم بان يقرر النبي عليه السلام على وصف الشيء المسئول
عنه والرابع ما يفهم من قول المص وكتقوله على حكم ما يشبه

المسؤول عنه ونبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه
هو العلة كقوله صلى الله عليه واله في جواب سوال عمر عليه السلام السايل
ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته فنبه بهذا الشبه على عدم
افساد الصوم بالمضمضة والقبلة لانتفاء حصول المطلوب
منهما كما هو مفصله وجعل هذا صاحب المحصول من القسم الثالث
والخامس ما علم من فحوى الكلام كالفرق لوصف صالح
للتعليل كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فانه قد علم
من فحوى قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث
فرق بينه وبين جميع الورثة بالقتل الذي يجوز كونه هو المؤثر
الفارق بينه وبين الاولاد وان سائر الورثة وكقوله
كقوله اذا اختلف الجنسان وفي الربويه فبيعوا كيف شئتم
مع نهيه عن بيع الربا متفاضلا ولانه فانه يدل على ان
اختلاف الجنس علة في الجواز اي جواز البيع وعدم تحقق
الربا النوع السادس ما يفهم من فحوى الكلام وكمنعه عما يمنع
الواجب اي النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه علينا
فيعلم ان العلة في ذلك النهي كون ما نعامن ذلك الواجب
كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم
الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب
علينا السعي ونهانا عن البيع علمنا ان النهي عن البيع لكونه مانعا
من السعي واعلم ان الايماء يدل على العلية ظاهرا وان لم
يكن مناسبا في المحصول الحكم المرتب على الوصف يشعر بكون

الوصف علة سواء كان ذلك الوصف مناسبا لذلك الحكم
او لم يكن مناسبا في المحصول الحكم المرتب على الوصف
يشعر بكون الوصف علة سواء كان ذلك الوصف مناسبا
لذلك الحكم او لم يكن مناسبا له وقال قوم لا يدل
على العلية الا اذا كان مناسبا لنا وجهان الاول
الرجل اذا قال اكرموا الجهال واهينوا العلماء يستقبح
هذا الكلام وهذا لا يكون الا لانه يفهم ان الجهل علة
الاكرام والعلم علة الاهانة واشار المص الى هذا الوجه
بقوله لاستقباح اكرم الجهال واستخف العالم
قال المص في النهاية اعترض بان علة الاستقباح
اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم
من الاهانة وايضا الحكم في هذا المثال لا يستلزم التعميم
في كل الصور واجيب عن الاول بامكان اكرام الجاهل
لاخلاق اخر ونسب صحيح وعن الثاني بان ثبوته في بعض
الصور يقتضي ثبوته في الجميع ونفيا للاشتراك الى خلاف
الاصل وحينئذ نظر فان المنافاة ثابتة قطعا بين الجهل
والاكرام وتحقق الاستقباح لهذا قطعا واما الثاني
فلانه لا اشتراك هنا ولا وصف اقول يكفينا العادة واحد
ان الوصف يشعر بالعلية من غير مناسبة وايضا ثبت بالوجوه
المذكورة وما ذكرنا في النص ايضا ان العلية لا يلزم ان
يكون قاطعة فيلزم ان يكون القياس ظنيا وقد مر النهي من

الظن فلا يصح اعتبار القياس في الموضعين كلما البحث
الثاني المناسبة لا يقتضي العلية المحصول المناسب ذكروا
في تعريف المناسب شيئين الاول ما يفضي الى ما يوافق الانسان
تحصيلا وابقاء وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن
الابقاء بدفع المضرة لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة
وابقاؤه دفع المضرة ثم التحصيل والابقاء قد يكون معلوما
وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فاما ان يكون دينيا او دنيا
والمنفعة عبارة عن اللذة او ما يكون طريقا اليها والمضرة
عبارة عن الالم او ما يكون طريقا اليها واللذة قيل في حدها
انها ادراك الملايم والمضرة ادراك المنافي والصواب
عندي انه لا يجوز تحديدها لانها اظهر ما يحده الحي من نفسه
ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما وبين غيرهما وما كان
كذلك يتعذر تعريفه بما هو اظهر منه الثاني من تعريف المناسب
انه الملايم لافعال العقلاء في العادات فانه يقال هذه
اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة اي الجمع بينهما في سلك واحد
ملايم وهذه الجبة مناسبة لهذه العمامة اي يناسب الجمع
بينهما والتعريف الاول قول من يعلل احكام الله تعالى
بالحكم والمصالح والتعريف الثاني قول من يابى هذا
عبارة المحصول واقول التعريف الاول يحتمل ان يكون
تعريف القائلين بالغرض في افعال الله تعالى والقائلين بعدم
الغرض ايضا لان دفع المضرة وجلب المنفعة يتحقق عند الانسان

لو سلم انه يدل على كون التحصيل والابقاء غرضا وكذا التعريف
الثاني على ما لا يخفى ثم ان الوجه واظهر الاشياء على ما حقق
فيكون اظهر من الالم واللذة فيصح تعريفهما به لكن الحق انهما
بديهيان غنيان عن التعريف ومن عرف هما اراد تعريف
اللفظ والمص اشار الى التعريفين بقوله المناسب ما يفضي
الى موافقة الغرض تحصيلا او ابقاء كما حررنا وقيل انه
الملايم لافعال العقلاء في العادات في النهاية قال ابو زيد
المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تلقته العقول
بالقبول وهذا موافق للوضع اللغوي حيث قال هذا مناسب
لذاك اي ملايم وسواء المناسب حقيقي وهو الذي لا يظهر
التخصيص والتحقيق خلاف المناسبة وغيره والحقيقي ان تعلق
المصالح الدنيوية اما محل الضرورة او لا فان كان محل الضرورة
فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمسة النفس بالقصاص والمال
بعدم تجويز الغصب ونظايره والنسب بالنكاح ومنع الزنا
والعقل بالحساب والدين بنصب الامام الحافظ له بحفظ الادلة
والجهاد بالسنان واللسان فشرع القصاص هو لحفظ النفس
لقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة والضمان هو لحفظ المال
والحد لحفظ العقل والمال والنسب والعقل يحتمل ان يكون لحفظ
الدين كما في الجهاد ويحتمل ان يكون لحفظ المال كما في المحارب
لاجل المال او السارق في اخذ المال ويحتمل ان يكون لحفظ
العقل كما في شارب الخمر الثالثة او الرابعة

على التفصيل المذكور في الفروع وان كان في محل الحاجة من غير
ضرورة كتمكين الولي الذي هو الاب والجد من التزويج في الصغر
لخوف فوات الكفو او المصلحة اخرى لحفظ الصغير وان لم
يكن للضرورة والحاجة فهو يجري مجرى الحسنات كالتحفظ به
المروة وتكمل به عرض الانسان كالتقرر على مكارم الاخلاق
ومحاسن الشيم وهذا ينقسم الى قسمين الاول ان لا يقع على
معارضته قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات والسلب
اهلية العبد الساقط من درجة الاعتبار والمناسب الجليلة من
حيث انها مناسب جليلة الثاني ان يقع على معارضته قاعدة
معتبرة كجعل العبد مكاتبا فانها وان استحسنت في العادة الا
انها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وهو غير معقول وان تعلق
بالمصالح الاخروية فهي الحكمة العلية الباحثة عن تكميل النفس والزم
الى الله بالتخلق باطلاقه والانس بالاعمال الصالحة والمواظبة
على العبادات لوجه الله تعالى وغير الحقيقي هو الاقناعي
وهو ما يظهر مناسبته ثم عند البحث والخوض يظهر الخلاف ككتابة
العبد فانه يستحسن ظاهرا وعند التفحص يظهر خلافه لانه بيع الرجل
ماله بماله اذا عرفت هذا اي ما قدمنا من التفصيل فنقول المناسبة
لا يدل على العلية لجواز كون العلية غير ذلك الوصف المناسب
اذا كان للحكم علة او عدم كون الحكم معللا بعلة فانه لا يتصور
العلية مع تحقق الوصف المناسب وما يخص على راي الاشاعرة

الدين

الذين منعوا من التعليل في احكام الله تعالى بالاغراض حيث قالوا
ان افعال الله لا يعلل بالغرض والغرض لا بد وان يعود الى الفاعل
فيكون ناقصا مستكملا واقول يصح ان يكون الغرض او لوازمه
امرا اعتباريا بالنسبة الى ذاته تعالى كاسم ارادته والخالقية فان
مقتضيهما اذا كان غرضا لا يلزم الاستكمال وكيف لا وهو لازم
على كل حال وقد علمنا رسالة منفردة في تحقيق ذلك وفي الرجوع
اليها كفاية لكن قال العلامة التفتازاني ان الفقهاء والقائلين
بالقياس يقولون بتعليل فعله تعالى بالغرض بل ولا تتاتى القول
بوجوب علية الوصف المناسب الجامع في كل محل ودلالة
المناسبة على العلية على راي المعتزلة ايضا لتجويز ترجيح احد المتساويين
من المريد بنفس الارادة لا لمرجح عنه غير الارادة اقول
في لا يلزم تعليل فعله تعالى بالغرض مع ان المعتزلة حكموا ان الفعل
اذا لم يكن معللا بالغرض يكون عبثا او لمصلحة مجهولة كما في وجوب
صوم اخر رمضان وتحريم اول شوال او كون عدد صلوة
المغرب ثلثة والعشاء اربعة واذا جاز المصلحة المجهولة لا يمكن
الحكم بان الوصف المناسب علة اقول كون المناسب علة
انما هو باعتبار التوقيف لان علل الشرع موجبات فلا يقدح
في ذلك كون الارادة مرجحة وايضا كون المصلحة مجهولة
لا يمنع عن ذلك على ان الحكم بعلية المناسب اذا كان في صورة
يكون المصلحة مجهولة لا يمنع عن عليته في الجملة في المحصول المناسبة
علة معناه ان المناسبة تفيد الظن بالعلية والظن واجب العمل فان

قال

الاول بوجهين الاول ان الله تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد
وهذه مصلحة فيحصل الظن بانه شرع الله تعالى هذا الفعل لاجل
هذه المصلحة وهذه مقدمات ثلاث لا بد من اثباتها بالدليل
اما المقدمة الاولى فالدليل عليها وجوه الاول تخصيص
الله تعالى الواقعة بحكم معين لا بد وان يكون لمرجح عائد
الى العبد والا يلزم الترجيح من غير مرجح للاجماع على ان الله لا يعود
الى الله فلذلك المرجح العائد الى العبد لا يكون مفسدة حالا
ليس بمفسدة فهو لمصلحة العبد الثاني انه تعالى حكيم اجماعا
والحكيم من يفعل لمصلحة اذ الفعل لا لمصلحة عبث والله تعالى
ليس بعابث اجماعا ولقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا
ربنا ما خلقت هذا باطلا ولان العبث سفه والسفه
النقص والله تعالى منزه عن النقص الثالث انه تعالى
خلق الادمي مكرما لقوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم والاكرام
يقتضي السعي في تحصيل ما يليق بالمكرم ملايم الافعال العقلاء
يستحسن عندهم فظن اكرام الادمي يستلزم ظن انه لا يشرع
الفعل له الا لمصلحة له وهذه الوجوه دالة على انه تعالى
شرع الاحكام لمصلحة العباد ثم اختلف الناس بعد ذلك
فالمعتزلة صرحوا انه يمتنع من الله تعالى فعل العبث ويجب عليه
ان لا يفعل فعلا لا يشتمل على مصلحة واما الفقهاء فانهم يصرحون
بان الله تعالى انما شرع هذا الحكم لاجل هذا المعنى ولهذه
الحكمة ولو سمعوا لفظ الغرض يكادون يقابلونه مع انه لا معنى

ذلك

ذلك اللام الا الغرض وايضا فانهم قايلون بان الله تعالى
لا يفعل الا المصلحة تفضلا واحسانا وان لم يكن واجبا عليه واما
المقدمة الثانية وهي ان هذا الفعل يشتمل على المصلحة فظاهر
لانا انما الحكم بعلية الوصف اذا عرفنا كونه كذلك واما
المقدمة الثالثة وهي انا لما علمنا انه تعالى شرع الحكم الا
لمصلحة وعلمنا ان هذا المعنى مصلحة حصل لنا الظن ان
الداعي له تعالى الى شرع هذا الحكم وهو هذه المصلحة فقد
استدلوا عليه من وجهين الاول ان المصلحة المقتضية
لشرع هذا الحكم اما هذه المصلحة او غيرها لا جائز ان يكون
لاجل ذلك الغير اما ان يقال عليه ان كان مقتضيا لذلك
الحكم او ما كان مقتضيا له في الازل والاول باطل والا لكان
الحكم ثابتا في الازل لكن التكليف بدون المكلف مع ممتنع
الثاني وهو انه ما كان مقتضيا لهذا الحكم في الازل وذلك
يقتضي استمراره هذا السلب لما ياتي في الاستصحاب
من ان العلم بوقوع امر على وجه مخصوص يقتضي بقائه على
ذلك الوجه ابدا واذا انتفت ظن غير هذا الوصف ليس علة
لهذا الحكم ثبت ان هذا الوصف علة للحكم ولحن انما ادعينا
الا الظن والثاني ان العلم بكون الحاكم حكيما مع العلم
باشتمال الحكم على هذه الجهة من الحكمة يفيد في الشاهد
الظن اذ الحكيم انما شرع هذا الحكم لتلك الحكمة واذا كان
الامر في الشاهد كذلك وجب ان يكون في الغايب مثله

بيان انه في الشاهد كذا انا اذا اعتقد ما في تلك البلد انه
لا نفع فيه فعل الا الحكمة فاذا رأينا فيه احدا انه دفع المال
الى الفقير وعلمنا ان فقره يناسب دفع المال اليه ولم نجد
صفة اخرى يناسب دفع المال تحصل الظن بان اعطاء
المال للفقر او اما بيان ان الغالب كذلك ان في الشاهد
دار الظن مع حصول تلك العلتين وجودا وعدما
والدوران دليل العلية فيحصل الظن بان العلم بكون
الفاعل حكيما مع العلم باشتمال هذا الفعل على مصلحة مع الخلو
من سائر جهات المصلحة علية لحصول الظن بان الحكيم
انما اتى بهذا الفعل لتلك الحكمة والعلة اينما حصلت حصل
الحكم الوجه الثالث انا نعلم ان الغيم الرطب منشأ للظن
بنزول المطر وكذا شرب السقمونيا وكذا الاكل للشبع
والشرب للري وعلى هذا القياس اذا تأملنا الشرائع
وجدنا ان الاحكام والمصالح متلازمين لا ينفك احدهما
عن الآخر وذلك معلوم بعد استقراء اوضاع الشرائع
فثبت ان المناسبة تستلزم ظن العلية واما المقدمة الثانية
وهي ان الظن يوجب العمل ادحضه دفع الضرر عن النفس
فهذا تمام الكلام في الدليل فانه قيل لا نسلم ان الله شرع
الاحكام للمصالح فان تخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين
لابد وان يكون لمرجح لا يمكن ان يعود الى الله فيكون
عائدا الى العبد قلنا اما ان يدعي ان التخصيص يحتاج الى المخصص

او لا يدعى وعلى التقديرين لا يمكن القول بتعليل الاحكام
بالمصالح اما على القول الاول فلان الله تعالى على مذهب
الاشاعرة يخلق الكفر والمعصية مع القول به لا يمكن
رعاية الحكمة ومصلحة العبد واما على القول الثاني
فيمتنع تعليل الاحكام بالمصالح وكيف لا وهنا وجوه دلة
قاطعة على عدم تعليل الاحكام بالمصالح وهو ان افعال
العباد من الكفر والمعاصي من الله تعالى وليس فيها
مصلحة العبد وكذا اذا جوز التكليف بما لا يطاق
بل هو موقعه في ابي لهب لا يمكن فيه رعاية المصلحة
وكذا خلق الكافر الفقير ليس مصلحة وايضا خلق
الانسان او لا في الجملة مصلحة له ومع هذه الوجوه ليس
الغالب على افعال الله تعالى رعاية مصلحة العباد وسلمنا
ان افعاله معللة بمصالح الخلق وان هذا الفعل مصلحة
من هذا الوجه فلم قلت انه هذا القدر يكفي في ظن كون
ذلك الفعل معللا بهذه المصلحة اما الوجه الاول فالاعتماد
فيه على ان الاستصحاب يفيد الظن واما الوجه الثاني
فالاعتماد فيه على الدوران يفيد الظن وكلاهما ممنوعان
والجواب اجماع ان احكام الله تعالى مشروعة لاجل
المصالح واما الوجوه التي ذكرتموه لو صحت لقدحت
في التكليف والكلام نفيا واثباتا فرع على القول
بالتكليف فتلك الوجوه غير مسموعة في المقام وهذا هو الجواب

المعتمد الكافي في هذا المقام على ما ذكره هذا الكلام المحصول
واقول هذا القائل كانه رجع في جميع ما قال في تقرير مذهب
الاشاعرة واعترف بان التكليف لا يجامع التكليف
لا يجامع مع خلق الله تعالى افعال العباد وكذا التكليف
بالمحال وبطلانه مذهب بعض الحكماء المذكور قسم القائلون
بالعلية لعلة المناسب الى ما علم ان الشرع اعتبره
كالعوض في الزكوة والى ما لم يعتبره كالنجاسة في الخمر والى
المجهول اي لا يمكن الحكم بان الشارع اعتبره ام لم يعتبره
والاول اي ما علم ان الشرع اعتبره كالفقر في الزكوة فقد
قد يعتبر نوعه في نوع الحكم الشرعي كالاسكار المعتبر في التحريم
او لا يعتبر خصوص الاسكار في خصوص التحريم فان العلة
واحدة بالنوع في الخمر والنبيذ والحكم وهو التحريم واحد بالنوع
وانما اختلفا فيهما اي في العلة والحكم بالمحل اقول على
تقدير كون الحرارات القائمة بالماء والمتفاوتة وقت
الغليان انواعا مختلفة ان لا يكون الخمر والاسكار
نوعا واحدا وقد يعتبر اثر نوعه في جنس الحكم كالاخوة
من الابوين المؤثرة في التقدم في الميراث على الاخ من
جهة واحدة فيقتضيه تقدم التأثير في النكاح كما اذا مات
اخ وبقي اخوه ثلثة الاخ من الاب وحده والاخ من
الام كذلك والاخ منهما تقدم الاخير في صورة يرث الاخ
فيقاس اذا لم يكن الاب والجد ويكون الاخوة الثلاثة

تقدم الاخ من الابوين في الولاية فالاخوة نوع واحد في
الموضعين ولاية الميراث وولاية النكاح براسه في العلة
لولاية الميراث هو الاستحقاق والجبت بالنوع وفيه ما هو
وان اتحد باحد يمكن ان يحمل الاتحاد النوعي على مثله
وقد يعتبر باثر الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي
لم تشهد لها اصول معينة كاقامة الوطي في الحرمة لاشتراكهما
في اقامة مظنة الشيء مقامه الخلوة مع غير المحرم في حكم
الوطي في التحريم كان الشرب كالقذف في الحد لان الخلوة
مظنة الوطي كما ان الشرب مظنة القذف واو يها اي
اقرب الاقسام الاربعة الاول وهو تأثير النوع
في النوع في المحصول اعلم ان للجنسية مراتب فاعم اوصاف
الاحكام كونها احكاما ثم ينقسم الحكم الى تحريم وايجاب
وندب وكراهة والواجب ينقسم الى عبادة وغيرها و
والعبادة تنقسم الى صلوة وغيرها والصلوة تنقسم
الى فرض ونفل فما ظهر تأثيره في الفرض اخص مما ظهر
ظهر اثره في الصلوة وما ظهر تأثيره في العبادات
وكذا في جانب الوصف اعم اوصافه وكونه وصفا تناط
به الاحكام حتى يدخل فيه الاوصاف المناسبة وغير المناسبة
واخص منه المناسب الضروري واخص منه ما هو كذلك
في حفظ النفوس وبالجملة فالاوصاف انما تلتفت اليها
اذا ظن التفات الشرع اليه اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى

وكلما كان الوصف والحكم اخص كان ظن كون ذلك الوصف
معتبرا في حق ذلك الحكم اكد فيكون لا محالة مقدما على ما
يكون اعم ثم ان اعم مراتب الاجناس بحسب القرب والبعد
متفاوتة فتتفاوت الظن بحسبها فكلما كان اقرب الى النوع
يكون الظن اقوى مما قلنا في النوع والمناسب الذي علم
ان الشرع الغاه ولم يعتبره غير معتبر في القياس هذا اشارة
الى القسم الثاني والمجهول انما يكون بحسب اوصاف
اخص من كونه مصلحيا اي الوصف المناسب لا يجوز ان يكون
اعم من كون مصلحة لان الشارع يتبع المصالح ولا يجوز اعتبار
غير المصلحة فلا يصح كون الاعم من المصلحة علة للحكم فاذا
كان المصلحة معتبرة مشهودا لها بالاعتبار فلا يجوز التعدي
عنه الى ما ليس مصلحيا وهذا يسمى المصالح المرسلة اي
المصالح التي لا يعلم ان الشارع الغاه ولا يعلم انه اعتبره
يسمى بالمصالح المرسلة لارسال الشارع في الشرح العضدي
المناسب بحسب اعتبار الشارع اربعة اقسام مؤثر وملائم
وغريب ومرسل وذلك لانه اما معتبر شرعا اولا والا اما المعتبر
فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع لعولا ابل ترتب الحكم
على وفقه فقط وهو ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت بنص
او اجماع فهو المؤثر لظهور تاثيره المؤثر في الحكم بالنص
والاجماع ولهذا الاحتياج الى المناسبة وان لا يثبت لا بالنص
والاجماع بل ترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت

بنص

بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه
في جنس الحكم والى ما لا يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان
عينا او على العادة مردود وقد شرط الغزالي في قوله شرطا
علته ان يكون ضرورية الاخاصية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية
اي مخصصة بشخص مثاله ان تترس الكفار القاتلون الصائلون
باسارى المسلمين اذا علم انهم ان لم يرموهم استاصلوا
المسلمين المتترس بهم وغيرهم وان رموا اندفع قطعا لجلال
اجل فلعله تترسوا المسلمين فان قتلها ليس في محل الضرورة وكذا
رمي بعض المسلمين من السفينة في البحر لاجاه بعض وكذا اذا
حصل الاستئصال يوما لا يقينا اقول التفاوت بين
كلام المحصول المطابق لكلام المص وبين كلام الشرح العضدي
ظاهر لكن يمكن الجمع بينهما ومن المناسب ملائم شهد له اصل معين
وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم كما مر واثر جنسه
كقياس المثقل على المحدد في القتل بجامع خصوص كونه عمدا
وعموم جنس الجناية معتبر في عموم العقوبة في غير نظرا الى خصوصية
المحل ومنه غير ملائم ولا يشهد له اصل كحرمان القاتل المورث
عن الميراث معارضة بنقيض مقصده لو فقد النص اي الولي
لا مقصد بتحصيل اخذ الميراث بقتل المورث عارضه الشرع
بحرمانه عن الارث وتعليل الحرمان بهذا التعليل المناسب
الى ملائم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه في
نوعه كالمصالح المرسلة ومنه مناسب يشهد له اصل لكنه غير ملائم

بل يشهد نوعه لنوعه لا جنسه كالاسكار المناسب لتحريم التناول
صيانة للعقل ويشهد له الخمر بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول
وهو المناسب ملائم حسن يعرف الشرع لا مالا يرى الشرع
في موضع آخر قد التفت اليه وهو مردود اجماعا من الموافق
والمخالف ومنه مناسب ملائم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في
جنسه لا نوعه في نوعه كالمصالح المرسلة ومنه مناسب يشهد له
اصل لكنه غير ملائم بل يشهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار
المناسب لتحريم التناول صيانة للعقل ويشهد له الخمر بالاعتبار
ولم يشهد له سائر الاصول وهو المناسب الغريب وقد مر
تفصيله البحث الثالث في ان الشبه ليس دالا على العلية
في المحصول قد ذكروا في تعريف الشبه وجوها الاول ما قال
له القاضي ابو بكر قال الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم بذاته
واما ان لا يكون مناسبا بذاته لا يناسب الحكم اما ان يكون
قد عرف بالنص تاثير جنسه الترتيب كذلك الحكم مع ان سائر
الحكم لذاته يكون طرد اسا والحكم الاوصاف كذلك يكون
طردا سا والحكم اليه اقوى من ظن استناده اليه والمص
اشار الى تعريف القاضي للشبه بقوله الوصف الذي
لا يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب لذاته سمي شبها
وان لم يكن مستلزما لذاته سمي طردا وليس الشبه بحجة لانه
ليس بمناسب فيكون مردودا اجماعا فيه انه لا يلزم
تفرع كونه مردودا اجماعا وقيل هذا اشارة الى التعريف

في الجنس الترتيب

لذلك الثاني للشبه على ما نقلنا الشبه الوصف الذي لا يناسب
الحكم لكن قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب
لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك
الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم
مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه
وليس الشبه بهذا المعنى الاخص من الاول علة للحكم لما تقدم
من انه غير مناسب وغير المناسب مردود اجماعا البحث الرابع
الدوران ان كلما وجد العلة المشتركة وجد الحكم وكلما
عدم عدم كما اشار اليه المص بقوله وهو الاستلزام في
الوجود والعدم اي الاستلزام في الوجود والطرد وليس
الاستلزام الثاني العكس وقد يقع الدوران في واحد كالخمر
المستلزم الاسكار للتحريم وعدمه اي عدم الاسكار لعدمه اي
الحرمة وقد يقع في صورتين كما اذا رأينا ان زيدا اضربه و
لا جنايته سابقة ولا عوض لاحق حكمنا بسببه واذا رأينا في صورة
اخرى انه زال هذا الوجه زال منه فقد دار التغير بهذا الاعتبار
وعدمه ومعلنا ان فتح الظلم معلل به وليس الدوران حجة
لوجوده في العلة والمعلول المساوي للعلة في الوجود واما
العلة كالجزء الاخير من العلة التامة وشرائط المعلول
المساوي والحد والمحدود والجوهر والعرض فان مطلق
الجوهر لا ينفك عن العرض ومطلق العرض لا ينفك عن الجوهر
لا يمكن ان يناقش بمثل العقد المجرد فانه جوهر يتحقق بدون

صورتها

العرض لانه يكفي في النقض بعض الجواهر وبعض الاعراض
اقول يفهم من هذا المقام ان المراد بالعلة العلة التامة
وكذا الباقي في الابطالات والمضايف كالاخوة الاخ
والحركة والزمان لا ينفك احدهما عن الاخر واحد المعلولين
لعلة واحدة مع الاخر كوجود النهار واضاءة الارض
لطلوع الشمس اذ يتحقق الدوران في الامثلة المذكورة
مع عدم تحقق العلية التامة اقول حصول الظن يكفي في
تحقق القياس الى العلة التامة ح لا يفيد ابطال عدم
افادة الدوران العلية التامة وكذا الباقي في الابطالات
والمضايف كالاخوة وفي ان الدوران قد يفيد الظن
محالا ريب فيه فمن اراد القدح في القياس لابد من بيان
عدم حصول الظن مطلقا واذا لم يخرج من بيان الابطال
البحث الخامس في السبر والتقسيم وهو قسمة غير منحصرة كان
يقال علة كون الخمر حراما اما كونه ماء العنب او كونه
مائعا او كونه في الدن او كونه مسكرا والكل باطل
سوى كونه مسكرا والى هذا اشار المص بقوله وهو عبارة
عن عد اوصاف فادعى بالاستقراء الانحصار فيها ونفي
العلية عن كل واحد الا المدعى وليس طريقا صالحا لجواز
الاستغناء عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى علة
لزم التسلسل اقول المراد بالا حكم احد الاحكام المخصوصة
ولا يلزم منه استنادها الى علة غاية الامر ان علة الحكم لا يلزم

ان

ان يكون حكما شرعيا وايضا الاحكام المذكورة حادثة
على مذهب الامامية والمعتزلة ابن الحاجب اختار ذلك
على ان تعليلها مخصوص فلابد لها من علة لما مر من ان القايسين
قالوا ان العلة الداعية على ما علمنا من العلامة التفتازاني في
واما حكم محتاج الى علة لا يستلزم التسلسل الخ ولو سلم فهو كل حكم
لازم على كل حال وايضا هذا الاحتمال لا يدفع حصول
الظن كما اشرنا وكون العلة غير هذه الاقسام الى الجواز
كون علة الحكم غيرها وجد بالاستقراء واقول هذا الاحتمال
لا يدفع حصول الظن وكيف لا ولو صح بطل الاستقراء او
جزء احدهما او ما يتركب من بعضها او جميعها وكون الحكم
مشروطا في الاصل بما ليس في الفرع او ممنوعا في الفرع
لمانع لا يدل على هذا الحل عن هذه الاقسام على ما يكون منفصلا
من هذه الاقسام بحيث لا يكون داخلا فيها والامر كما
منها ولو حمل على الاعم يبقى ذكر الباقي بلا فائدة معتدة
بها واعلم ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بالغاء
الفارق كما في الاخطاء وبالوقاع فقال محل الحكم المغطر
خصوصية الاكل والوقاع فانما حصل المغطر وجب حصول
الحكم كما يقال لا فرق بين الاصل والفرق بين الاصل
والفرق الا كذا وكذا وكل منهما لا تاثير له في الحكم
فيشترك فيهما وهو الاستدلال في عرف الحنفية ويسمى تنقيح
المناط واما ان كان الجامع الوصف المستنبط فاثبات الحكم

معللا به يسمى تخريج المناط لاجتهاد في اثبات كون الشدة
المطربة علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه قال المص في النهاية
هذا دون النوعين السابقين ولهذا انكره الشيعة الظاهرية
وبعض معتزلة بغداد واثبات الوصف في الفرع يسمى
تحقيق المناط هو النظر في معرفة وجود العلة في احاد
الصور بعد معرفتها في نفسها اما بنص او اجماع او استنباط
كما في القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معرفة بقوله
تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة
من جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر
في الامارات اما اذا كانت معلومة بالاجماع فكالعدالة
التي هي مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة بالاجماع
وكون هذا عدل مظنون بالاجتهاد واما اذا كان مظنونا
بالاستنباط كما في الشدة المطربة التي هي مناط تحريم الشرب
في الخمر فالنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط وقد وقع
الاجماع على صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا علمت العلة
بنص او اجماع انما الخلاف فيما اذا علم بالاستنباط
كذا في النهاية والاول هو تنقيح المناط يرجع الى السبر والتقسيم
في المحصول يفرقون بين تنقيح المناط وبين القياس وهذا
يمكن ايراده على وجهين احدهما ان يقال هذا الحكم لا بد
له من محل فالمحل هو القدر المشترك اولا والثاني باطل لان
خصوصية المحل كالاكل والوقاع ملغى فبقي القدر المشترك

لا

كما اذا قلنا ان الدليل يقتضي ان الطبيعة من حيث هي
يقتضي ان الطبيعة من حيث هي يقتضي ذلك من غير عدول
الاستقراء المعتبر في السبر والتقسيم وبهذا يصح الوجه الثاني
الذي ضعفه صاحب المحصول الخ لا يصح قول المص
وابطاله يستلزم ابطاله الفصل الثالث في مبطلات
العلة اي الطرق الدالة على عدم جواز كون الوصف
علة الاول النقض وهو وجود الوصف مع عدم الحكم
فيدل على عدم الاستلزام فلا يكون علة فقيل يمنع مطلقا
اي اذا وجد الوصف بدون الحكم سواء كان في المستنبط
او المنصوصة يمنع علة الوصف وهو مذهب اكثر اصحاب
ابي حنيفة واحمد وقيل لا يمنع مطلقا اي يقدح في المنصوصة
والمستنبط وقيل يمنع في المستنبط دون المنصوصة وهو الاقرب
وجه الاقربية انه كالعام فيجوز تخصيصه بخلاف المستنبط
فانها باعتبار المعنى فلا يتصور فيها التخصيص واقول العلة
عند المص هو العلة التامة لا يتصور فيها التخصيص فالحاصل
لا يكون علة فعل التخصيص اما في المستنبط على تقدير التسليم
اي لو سلم حجة القياس الذي علية مستنبط فلان علة الحكم
اذا اعتبر فيها انتفاء المعارض لم يكن علة الحكم قبله علة
تامة وان لم يعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا ان قلت
هذا بعينه جار في العلة المنصوصة قلت العلة المنصوصة لوقط
ورود في الشرع فيصح تخصيصه بخلاف ما يجز علية باستنباطنا والى هذا

المص بقوله واما المخصوصة فانها كالعام لجواز تخصيصها بما
ما اوردنا وجوابه اي جواب النقض اما بمنع وجود العلة
التي هي الوصف الجامع في مادة النقض وليس للمعترض الى
الناقض ان في الاحكام مقام الجواب الاستدلال
على وجودها فيه في النقض لان هذا الاستدلال ليس وظيفة
الناقض والمستدل يكفيه المنع عن تحقق العلة في مادة
النقض فلو اشتغل الناقض المستدل بالاستدلال على تحقق
العلة في مادة النقض كانه انتقل من دعواه الاول
الى دعوى اخرى كما اشار المص اليه لان انتقال من مسئلة
الى مسئلة اخرى في المحصول لان المعترض لو قال ما دللت
به على وجود العلة كالنوع تقتضي وجودها في صورة النقض
فهذا الوصف لكان نقضا على وجود العلة في النوع الاعلى لا على
كون ذلك الوصف علة للحكم فيكون انتقالا والا في السؤال
الذي بدايته الى غير ذلك اعتبارية واقوف وبحث
لان التخلف مطلقا يدل على ان العلة ليست علة في الاول
فلا يكون انتقالا الى مسئلة اخرى واعلم ان النقض الاجمالي
على وجهين الاول التخلف وسواء من ان يكون
الدليل جاريا في محل والحكم متخلفا او يكون الحكم موجودا
والدليل تخلف لان كلاهما يبطل العلية الثاني ان يكون
الدليل مستلزما للمحال ولم يتعرض المص كالحصول الا الصورة
الاولى لان النقض في اصطلاح الاصولي مخصوص بهذا القسم

ثم ان منع التخلف او الجريان هو طلب الدليل خروجا
عنها فلا يكون اثبات المقدمة الممنوعة انتقالا الى مسئلة
اخرى وحصل له للمعترض ذلك الاستدلال كما قررنا
واما بمنع عدم الحكم في مادة النقض مشتملة على تقديرين
احدهما الجريان الثاني لتخلف الحكم فلا مانع منع كل
واحدة منهما ان كان انتفاء الحكم في صورة النقض يكون
جواب المستدل على التقديرين لان خلاف المعترض في
مسئلة صورة النقض كخلافه في المسئلة الاولى وهي صورة
النزاع ولا يكون مذهبا للقائس فانه يصح منع المنع من القائس
على المعترض لانه محتاج الى مطلوب تجويه القائس فانها
كما يعتقد تحقق الحكم في النزاع يعتقد في مادة النقض وهو
المعنى بقوله المص في المسئلتين فلو ساعد المستدل
القائس الناقض على انتفائه انتفاء الحكم بان كان
مذهبا له او لعالم تم الجواب اي المنع فيكون النقض
واردا اللهم الا ان يدعي الناقض الالزام فانه يصح من
القائس المناقض على انتفاء انتفاء الحكم المنع ويقبل
هذا الا يكون معتبرا عند الاصوليين والاقوى اي تحقق
تخلف الحكم عن العلة لا لمانع يقدح في عليتها اقوى التخلف
لمانع ايضا يمنع من عليتها لان العلة لو وجد منها رفع المانع
ايضا لان العلة التامة مستلزمة لذاتها فاذا لم تثبت
الاستلزام كان عدم الاستلزام لا لرفعه المانع وهو لا يحتج

في العلية وان كان عدم الاستلزام لا لا يقدح في العلية
فانه تخلف لا لمانع فلا يكون العلة التامة علة تامة اما
النقض المكسور فهو نقض بعض الاوصاف وبيان التخلف
منه فانه لا يقدح في العلية لان العلة هو المجموع ولا يبطل علية
المجموع بالغاء بعض الاوصاف الا كما اذا استدل
بوجوب اداء صلوة الخوف لانه صلوة يجب اداؤها
قياسا على صلوة الامن فيقول الناقض انه لا اثر لكونها
العبادة صلوة في الحكم المذكور لان المؤثر وجوب القضاء
وحده فيورد النقض بصوم الحائض فانه يجب قضاؤه لا يصح
اداؤه كما لو قلنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة حال
العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيعترض
الناقض بما لو تزوج امراة لم يرها فان بين عدم تاثير
كونه مبيعا ثم النقض ولا يكون لكونه مبيعا مدخل في الحكم لانه
مشترك بين البيع والنكاح فيتم النكاح النقض ولا يندفع النقض
بمجرد ذكره مع العلة من غير مدخلية في نفس الامر بعد بيان كونه
ملغى والكسر نقض يرد على الحكمة وهو بوجودها مع تخلف الحكم
كالمشقة في الحال فانه لا يوجب التقصير في الصلوة ولا
الافطار مع ان الحكمة في افطار المسافر هو دفع المشقة التسهيل
لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وهو غير وارد لان الحكم منوط
بالوصف الضابط لان من شروط العلة ان يكون وصفا
ظاهرا منضبطا في نفسه حتى يكون ضابطا للحكمة لا الحكمة مجردة

وذلك لخفائها كالرضا في البيع فيضبط بصيغة العقد لكونها
ظاهرة في الرضا منضبطة او لعدم انضباطها كالمشقة فان
لها مراتب لا تحصى تختلف بالاحوال والاشخاص والازمان
اختلافا عظيما ثم ليس كل مرتبة مناطا ولا يمكن تعيين مرتبة
منها اذ لا طريق الى تميزها وضبطها فيطلب بالسفر فلو
وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث
يمكن اعتبارها ومعرفتها جاز اعتبارها وربط الحكم بها
على الاصح لانا نعلم قطعا كذا في الشرح العضدي اقول
دعوى ان الله تعالى لا يقدر على ضبطها على وجه يندرج
على وجه يندرج تحت قاعدة ممنوعة وايضا الحكمة الظاهرة
المنضبطة متحققة في المرض مع انه لا يقصر الصلوة فيه البحث
الثاني من الابحاث الواقعة في الطرق الدالة عدم علية
الوصف عدم التاثير وبقاء الحكم بدون ما فرض علة
يدل على صحة نفي علية الوصف الذي فرض علة وجوده
اي وجود الوصف قبل وجود الحكم يستلزم له لان العلة
يتوقف عليها المعلول والموقوف لا يبقى بدون الموقوف
عليه المستلزم له لان بقاء الحكم بعد عدمه اي عدم الوصف
لان العلة يتوقف عليها المعلول والموقوف لا يبقى
الذي فرض علة وجوده اي وجود الوصف قبل وجوده
اي وجود الحكم يستلزم استغناءه اي استغناء الحكم
عنه اي عن الوصف لانه لو فرض علة تامة لا يمكن التقدم

ولا التأخر واقرب منهم من كلام المص ان المانع يمنع العلة
الباعثة عن استلزام الحكم في تجويز التخلف كما مر في المحصول
ان كلام الاصحاب في العلة متناقض ورد على احتمالات
ثلث الاول المراد بالعلة الباعثة الثاني انها علة
غائية الثالث انها موثر بمعنى انها دليل الحكم هذا
كلامه واقول احتمالات كلها باطلة اما كونها علة
باعثة فلان الحرمة يلزم ان لا يتخلف عن الحرام لان
العلة الباعثة لا تتخلف منه المعلول فيلزم حرمة الخمر ازلا
وابدا مع انه لا يكون المكلف مكلفا بتحريم الخمر قبل الجنة
الا ان يقال الحرمة مرتبة على الاسكار بشرط كون المكلف
في دار التكليف عاقلا بالغا مضطرا فانه يجوز للمضطر
شرب الخمر اذا خيف الهلاك واما كونها علة غائية
فلان تحريم الخمر ليس غاية الاسكار وكذا تحريم السموم
ليس علته الغائية السمية وله الهلاك واما الموثر بمعنى
الدليل فلان الاصل معلوم بالنص فلا يكون العلة دليلا
في الاصل وفي المحصول كون العلة معرفا باطل لانا اذا
قلنا الحكم في الاصل معلل بالعلة الفلانية استحال ان يكون
مرادنا بالعلة المعرف والا لكان معنى الكلام ان الحكم
في الاصل انما عرف ثبوته بواسطة الوصف الفلاني
وذلك بط لان علية ذلك الوصف كذلك الحكم لا يعرف
الا بعد معرفة ذلك الوصف فكيف يكون الوصف معرفا

تملت

اما كونه موجبا ايضا بط لانه لو كان موجبا لما اجتمع على
الحكم الواحد مستقلة والتالي بط وكذا المقدم بيان ذلك
ان الحكم مع علية المستقلة واجب الحصول لذاته وما كان
واجب الحصول لذاته استحال حصوله بغيره وان الواجب
لذاته لا يكون واجبا بالغيره فاذا اجتمعت عليه علل مستقلة
كان لكونه مع واحد منها مستغنيا على الاخر وبالعكس يستلزم
استغناؤه عن الكل حال الكل وهو مح بيان الشرطية
الثاني ما اذا ازل ولمس مسا فان الحكم ههنا واحد لامتناع
اجتماع المثلين وبتقدير جوازه لا يكون استناد احد الحكمين
الى احد العلتين اولى من اسناده الى الاخرى وكذا اذا
اريد بالعلة الداعي لان الداعي بالحقيقة ايضا فاعل الفاعلية
الفاعل على ما تقرر فيلزم ان يكون موجبا لفاعلية واجاب
صاحب المحصول بان المعتزلة تارة يفسرون العلة تارة بالموجب
وتارة بالداعي ويحتاجون الى الجواب عن هذه الكلمات
التي تقدمت والكلام في ذلك طويل واما الاشاعرة
فانهم يفسرون العلة بالمعرف واما قوله الحكم معرف
في الاصل بالنص ولا يمكن يكون معرفا له ويقولون ذلك
الحكم الثابت في محل الوفاق من افراد ذلك النوع
من الحكم وعلى ذلك التقدير لا يكون ذلك معرفا للمعرف
ثم اذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك
الحكم الى ان الدليل لا ينفك عن المدلول ونقض صاحب التحصيل

جواب المحصول المذكور بانا نعني المعرف هو الوصف
في الفرع حكمنا بحصوله دون الاصل واقول هو ليس
يصحيح لان العلة اولا في الاصل ثم في الفرع فاذا اريد
بالعلة يكون معرفا في الاصل والفرع او لا يتعدد معنى
العلة في الاصل او الفرع فلا يصح القياس واما عدم
العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم اي حكم الاصل
في صورة اخرى لعلة غير العلة الاولى فالاقرب انه
اي العكس غير شرط وعدم العكس غير قادح في علية الوصف
الحكم في الصورة الاولى لامكان تعليل المتساويين بالمختلفين
كتعليل الحرمة تارة بالاسكار واخرى بالبيع والضوء
بالسراج والكواكب والحرارة بالنار والشمس لكن اذا
جوزنا ذلك لا يمكن اجراء القياس عن الاصل الى الفرع
اعلم ان في عبارة المص ومنهاج البيضاوي وقع التعريف
المذكور متوقفا لعدم العكس وفي المحصول والتحصيل جعل التعريف
المذكور متوقفا للعكس وهو وهذا متوهم ان عدم التاثير فرد
للعكس لان بقاء الحكم بدون الوصف يستلزم علة اخرى
لعدم جواز الحكم بدون علة اقول منه بحث فاولا فلان
البقاء على مذهب من يقول بان علة الحاجة الحدوث لا
يحتاج الى العلة واما ثانيا فلجواز ان من بقاء الحكم بدون
الوصف انه ليس علة فلا يلزم كونه فردا لعدم العكس وايضا
على قول من يقول ان القبيح لا يصدر من الله تعالى فيما قلنا فيما مضى ان

الكائنات اذا كتب كفرا لا يكون الفاعل هو الله مع ان الكاتب
يموت ويبقى الخط فيبقى المعلول بدون العلة فيبطل بذلك اما
مع اتحاد المحل اي مع اتحاد محل الوصف كالنوم والبول
للمتوضي والزنا والردة للمحصن فالاقرب جوازه ايضا
في المنصوصة اختلف القوم بعد اتفاقهم على الجواز مع عدم
اتحاد المحل فقال القاضي ابو بكر والجويني انه لا يجوز مع اتحاد
المحل مطلقا وجوزه اخرون وفصل قوم وقالوا انه جائز
في المنصوصة دون المستنبط وهو اختيار المص والغزالي
اما جوازه في المنصوصة فظاهر فان القتل العمد والعدوان
والزنا مع الاحصان والردة عن الايمان قد يثبت بواحد
مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة بالنص في ايجاب
الوضوء وعدم احدها لا يوجب عدم الحكم لجواز استناده
الى واحد غيره واما الثاني وهو عدم الجواز في المستنبط
فلان من اعطى فقيرا قريبا عالما فقد اشتبه ربما احتمل ان يكون
الداعي الى الاعطاء الفقر خاصة والتقوى والقرابة خاصة
والقرابة كذلك ويحتمل المجموع والاثنان والثلاثة وهذه
الاحتمالات متنافية لان يكون الفقر علة خاصة علة ينافي
كون غيره علة او كونه جزءا من الباعث فلا يخلو اما ان
يكون احتمال كون كل واحد من تلك الصور عند العقل
مساويا للاخر ويترجح بعضها فان كان الاول امتنع حصول ظن

واحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونه علة وان كان الثاني
فذلك المرجح يحصل بامر وراء المناسبة لان ذلك مشترك
بين الاحتمالات وح يكون العلة هو الراجح دون
المرجوح اقول هذا كلام المحصول وفيه ان العلة
هو الراجح عنده هو المؤثر وهو المؤثر في صورة
التساوي جائز لانها معرفة او باعثة اي العلة اما معرفة
او باعثة على اختلاف بينهم فجاز جمع العلل المنصوصة في محل
واحد كقتل المرتد الزاني فان الارتداد او كالزنا مستقل
في اقتضاء القتل ووجوب وضوء النائم المحدث فان النوم
مستقل في ايجاب الوضوء كالحدث اقول قد مر
في كلام المصنف ان الجامع علة تامة وكلامه هنا يوذن بخلافه
فان قيل المراد بالباعث العلة التامة قلت الظاهر
من الباعث العلة الغائية وان حمل على التامة فيه
ان النوم ليس علة تامة بل موقوف على ما صرح المص وغيره
وايضا وقت اجتماع النوم والحدث فالعلة التامة
المجموع كعدمي الجزء عين من الكل فانه اذا اجتمعا وقعه
يكون العلة الاولى بشرط عدم العاكس وفيه البحث الثالث
القلب اي من الابحاث الواقعة في الطرق الدالة
على بطلان علية الوصف القلب وهو ان يطلق على العلة
المذكورة في القياس نقيض الحكم المذكور فيه ويرد الى
ذلك الاصل بعينه كما اشار اليه المص بقوله وهو اي القلب

تعليق نقيض الحكم المذكور فيه ويرد على تلك الاصل بعينه كما اشار
اليه المص بقوله العلة المذكورة في القياس مع اتحاد الاصل انما
اشترط اتحاد الاصل وانما اشترط اتحاد الاصل لانه لو رد
الحكم الى اصل اخر كان حكم ذلك الاصل الاخر اما ان يكون
حاصلا في الاصل الاصل او لا يكون فان كان الاول كان
رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود ذلك
الوصف حاصل منه مع عدم ذلك الحكم وقد انكره جماعة
لان الحكمين ان اجتمعا لم يقدح في العلية لامكان
تاثيرها في شيئين وان تنافيا امتنع اجتماعهما في الاصل
لاشتراطها وحده في المحصول فيهم من ذلك امكانه لوجهين
الاول ان الحكم الذي علقه القالب على العلة لابد وان
يكون مخالفا للحكم الذي علقه القايس عليها والا لما كان
ذلك الا تكريرا في اللفظ ثم ذلك الحكمان اما ان يمكن
اجتماعهما او لا يمكن فان كان الاول لم يقدح ذلك في
العلة لانه لا امتناع في ان يكون للعلة الواحدة حكمان
غير متنافيين والثاني مح لانا قد بينا ان الاصل الذي يرد
اليه القالب والقايس لابد وان يكونا واحدا والصورة
الواحدة يستحيل ان يحصل منها حكمان متنافيان الثاني
ان العلة المستنبطة لابد وان يكون مناسبا للحكم والوصف
الواحد يستحيل ان يكون مناسبا للحكم عن المتناقضين وجوزنا
اخرون لامكان تنافيهما في الفرع دون الاصل فيجوز اجتماعهما

في الاصل فلا ضد هذا الكلام تجويز القلب بوجه يستلزم الجواب
عن الوجه الاول وتحريره ان القالب يجعل الاصل بحاله
وكذا الوصف الذي جعل علة بحيث لم يلزم تنافيهما في
الاصل لكن اثبت امتناع اجتماعهما في الفرع كما اذا قال
القايس بان الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه لبث
فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول القالب
فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فاجتمع في الاعتكاف
الحكمان المتنافيان من غير ان يجتمعا في الوقوف بعرفة
لان الحكم في الوقوف بعرفة على طريقة القايس هو انه
يشترط في كونه قربة الزيادة على مجرد اللبث في الاعتكاف
الصوم والقالب يقول كما ان الوقوف بعرفة لبث لا يشترط
فيه الصوم كذا الاعتكاف لبث فلا يشترط الصوم وهذا
المثال قلب لتصحيح مذهب القالب وقد يكون لابطال مذهب
الخصم مثاله ان يقول القايس بيع غير المرئي بيع معاوضة
مع الجهل باحد العوضين كالنكاح فيقول القالب فلا يثبت
فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه وروده ان من قال بالصحة
قال بخيار الرؤية فكان خيار الرؤية لازما للصحة عنده
فاذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة
اقول المكون للقلب انما يكون كون الاصل الواحد
والعلة الواحدة دليل على المانعين والمجوزون مشترطون
بامور زائدة فلا منازعة بينهما حقيقة وقد يجاب عن الوجه الثاني

بمكن ان القلب ان المناسبة قد لا يكون حقيقة بل اقناعية والقلب
يكشف انها ما كانت حقيقة وهو اي القلب في الحقيقة معارضة
في الشرح العضدي الحق ان القلب مآله راجع الى المعارضة
لان المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل والقلب
كذلك الا انه نوع من المعارضة مخصوص بان الاصل والجامع
فيه مشترك بين قياسي المستدل والمعارض وفائدة ذلك انه
اولى بالقبول من معارضات لانه ابعد من الاشتغال الذي
كان عيبا للمعيب فان هدم دليل المستدل لاداءه الى التناقض
طارحة ولانه مانع للمستدل من الترجيح وقال العلامة التفتازاني
اي لان القلب مانع للمستدل من الترجيح لانه انما يتصور عليه
سكن وسندا الدليل واحد هذا كلامه وا قول يمكن
ان يكون الدليل في طرف نقيض الدعوى اقوى سيما اذا
جوزنا الزيادة في الجملة كما سيجي تفصيله وفي المحصول
القلب معارضة الا في امرين احدهما انه لا يمكن فيه الزيادة
في العلة وفي سائر المعارضات يمكن فيه الزيادة والثاني
لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصلهما و
فرعهما واحد هذا اسوتنا في وجهي الفرق المذكورين على ما
نقلنا من المحصول ولم يذكر المص الوجه الاول لانه يخرج
مما ذكر في الوجه الثاني واقول دعوى ان القايس لا يجوز
له منع وجود العلة في الاصل والفرع حم لان القايس منع حكم
القالب في الاصل كما ان صورته تقول المستدل اي الصوم شرط

في الاعتكاف لانه ليس بمخصوص لا يكفي في كونه قربة مجردة
كما في الوقوف بعرفة ويقول الغائب لا يشترط في الاعتكاف
الصوم كما في الوقوف بعرفة لانه ليس بمخصوص لا يكفي في كونه
قربة مجردة كونه لبثا فيخرج المستدل ويقول لا نم ان الصوم
شرط الوقوف بعرفة اقول ظهر ان منع الاصل غير متوجه
داعما فان الغائب لا يدعي ان الصوم شرط في الوقوف
بعرفة فلا يصح المنع المذكور في هذه الصورة ويقدح مانع العلة
بالنقض كما اذا قيل كونه لبثا اذ العلة متحققة في الاصل والا ...
فيه الصوم ويمكن القدح بعدم التاثير ايضا لكن لم يتعرض له
لانه يعلم بمقايسته وقلب عليه بان يقلب المستدل على الغائب
اذا لم يكن علته مما يقتضي الحكم لانه اذا كان مما يقتضي للحكم
يبطل اصل الدعوى التي للغائب في حد واشباهه ان ملك الحكم
مع المعارضة غير نافع لان المستدل يتحير او مقصود الجدال
يحترز فاذا اتى بدليل يعارض دليل المستدل في معارض البطلان
ملك الغائب اذا اخذ بالقلب الثاني سلم اصل القياس عن
القلب كذا في المحصول واقول فيه بحث لان معارضة
الغائب يرجع الى النقض الاجمالي فيتحقق القياس الاول كما ... منظور
منظور اجيبه ثم الغائب قد يذكر القلب لا بطال مناسبة
كقول الحنفي في اشتراط الاعتكاف بالصوم لبث مخصوص
فلا يكون مجرده بدون الصوم قربة كالوقوف بعرفة فلا بد من الصوم
فيقول الغائب المعترض لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم في كونه قربة

كالوقوف بعرفة فلا بد من الصوم فيقول الغائب المعترض لبث
مخصوص فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف فالحكمان
المذكوران في الاصل والقلب لا يتنافيان بل يجتمعان فيتنافيان
في الفرع اي الاعتكاف فان مقصود من يقول ليس مجرده
قربة انه لا بد منه من الصوم او من امر زائد على الصوم فرع
معنى قوله ليس مجرده قربة لانه لا بد لا بد في الاعتكاف من
الصوم فيتحقق في الاعتكاف انه يشترط فيه الصوم ولا يشترط
في الصوم غاية الامر انه لا بد في تحصيل الصوم في الاعتكاف من
ملاحظة امر اخر معه وقد يذكر الغائب القلب لابطال مذهب
خصمه ما صرحا كقول الحنفي في المسح على الرأس ركن من اركان
الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه وسائر
الاعضاء في المسح والغسل فيقول المعترض الغائب فلا يتقدر
بالربع كسائر الاعضاء في المسح ومذهب الغائب انه يكفي
بالاقل ولم يبين القلب واما طهما وهوان يستدل على فساد
لازم من لوازم مذهب الخصم كما قال في بيع الغائب بيع عقد
معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض وهو المبيع كالنكاح فيقول
المعترض الغائب فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم
من هذا وخيار الرؤية في البيع كما هو تفصيله انه لو صح
ان العلة ما يستلزم اجتماع النقيضين اذ الشيء النقيض ...
بعله الاصل بل البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل
مع بقاء النزاع فيختلف بحسب الدليل في غير الدليل في غير محل النزاع ولو

في الموجب لا يختص بالقياس بل يجري في كل دليل وانه ثلثة
الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه
كما اذا قال القياس في القاتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي
وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجبه وذكرت من الدليل
لكن عدم المنافاة لا يلزم منها وجوب القصاص واللازم من
الدليل عدم منافاة وجوب القصاص والمقصود وجوب القصاص
الثاني ان يستنتج ابطال ما خذ الخصم اي ابطال امر يتوهم انه ماخذ
الخصم ومبنى مذهبه وهو يمنع كونه هو حقا ماخذ المذهب فلا يلزم
من ابطاله ابطال مذهبه مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع
وجوب القصاص كالمتوسل اليه من الجراحات القاتل فيقول
الشافعي في المثال المتقدم وهو مسئلة القتل بالمثقل والتفاوت
في الوسيلة لا يمنع في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو
انواع الجراحات القاتلة فيقول الخصم اقول بموجبه اي بموجب
دليلك ولا يلزم المطلوب هو وجوب القصاص لان موجب الدليل
عدم مانع خاص من وجوب القصاص فانه لا يلزم من انتفاء
مانع واحد انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط والمقتضي
القصاص الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة
ويستعمل قياس المضمر مثل ما يثبت قربة فشرطه النية كالصلاة
وفعل الوضوء قربة الى الوضوء ما يثبت قربة فشرطه النية
فالمستدل يسكت عن الصغرى فلا يقول الوضوء ما يثبت قربة فحرره
القول بالموجب فيقول الخصم اقول بموجبه بالمنع من اي بالنية اقول

هذا يرد اذا سكت المستدل عن الصغرى واما اذا كانت
الصغرى مذكورة فيه فيتوجه المنع ان لم يكن ظاهرا والاقوال
بالموجب قال المدليون القول بالموجب فيه انقطاع احد المتناظرين
اذ لو بين ان المثبت مدعاه او ملزومه او ان المبطل ماخذ الخصم
اذ صغرى حق انقطع انقطع المعترض اذ لم يبق بعد الا تسليم
المطلوب والا انقطع المستدل او علم عدم اقتضاء دليله المطلوب
البحث الخامس من الفرق في الشرح العضدي هو ابداء خصوصية
في الاصل هو شرط له وله ان لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة
في الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم
المانع في الاصل فيكون الفرع مجموع المعارضتين وقال العلامة التفتازاني
اي لان المستدل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض عليه
مع خصوصيته لا يوجد في الفرع وهو ظاهر وانما اظهار في كون ابدا
المانع في الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذي اثبته المستدل
ويستند الى اصل لا محالة وهذا معنى المعارضة في الفرع وانتاج
الى هذا التكلف محافظة على ما يشير اليه كلام الشارح من ان المعارضة
في المنع يكون بابداء وصف يقتضي اثبات نقيض الحكم والا فقد ذكر
الآمدي ان المعارضة في الفرع يكون بما يقتضي حكم المستدل اما
بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم او بفوات شرط الحكم
ولا بد من بيان تحققه وطريقه كونه مانعا او شرطا على نحو طريق
اثبات المستدل عليه الوصف المعلل به من التاثير او الاستنباط
وعلى هذا فظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين اذا تعرض للانتفاء

الفرع

الشرطي الوضع او عدم المانع في الاصل اما الاول فلان ابداء
الخصوصية من الشرط في الاصل معارضة فيه وبيان انتفائه في الفرع
معارضة فيه واما الثانية فلان بيان وجود مانع في الفرع معارضة
فيه وبيان انتفائه في الاصل اشعار بان العلة هي ذلك الوصف
مع عدم المانع فالوصف نفسه فهو معارضة في الاصل حيث ابدى
علة لا توجد في الفرع انتهى كلامه واقول مجرد اثبات المانع
في الفرع يكفي في تحقق المعارضة في الفرع الا يرى انه اذا تحقق
المانع من وجود شي لا يمنع تحقق ذلك الشي مطلقا فتحقق نقيضه
لامتناع ارتفاع النقيضين فيثبت نقيض الدعوى والاقتضاء الى اعتبار
العدم فلا يحتاج الى التاويل وبطلانه كلام الابهري ثم ان المتراآى من
كلام الشرح العضدي ان ابداء الخصوصية يمنع العلم بعليتها مستقلة لا
لكونها جزء علة بل للاحتمال احد الامرين فيكون سند المنع لا معارضة
فانه لا يتم الا بعد اثبات عليتها اما استقلالا او ما خليه فالحق ان الشارح
العضدي في موضع اخر معنى المعارضة في الاصل هو ان يبدي المعترض
معنى آخر يصلح العلية مستقلا او غير مستقل بل جزء اما المستقل فيحتمل
ان يكون علة مستقلة دون الاول جزء علة فهو من الاول علة مستقلة
دون الاول وان يكون جزء علة فهو مع الاول علة مستقلة دون
الاول وان يكون جزء علة فهو مع الاول علة مستقلة وعلى
التقديرين فلا يحصل الحكم بالاول مثاله ان يعلل حرمة الربوا بالطعم
فيعارضه بالقوت او الكيل اما غير المستقلة فيحتمل ان يكون جزء العلة
فينتفي استقلال الاول مثاله ان يعلل القصاص في المحدد بكونه قتلا عمدا

فيعارضه

فيعارضه بكونه بالجارح لانه لما جاز ان يكون العلة الاوصاف
المذكورة مع كونه بالجارح لم يتعد الى المثقل فوقف المشهور ان
المعارضة سواء اقامة الدليل على خلاف ما اقامه الخصم وانقوي عليه
الابداء الخصوصية اما في الاصل فلئلا يثبت علته الفرع واما في الفرع
فلئلا يثبت حكم الاصل لانه يحتمل تلك الخصوصية ان يكون علة
او جزء علة ويعارض بهذا الاحتمال القياس الاول لا يثبت عليه
الاصل او حكم الفرع وما يجتمعه هذا ثم ان المعارضة في الفرع
انما يتصور اذا لم يكن العلة بمعنى الكاشف كما هو مذهب الاشاعرة
فانه اذا كان كاشفا وتحقق الكاشف تحقق حكم الفرع لعدم
تخلف المعلول عن الدليل تامل وهو ان الفرق مبني على عدم تعلل
الحكم بعلتين وقد بينا جوازه في المنصوصة دون المستنبطة
كما هو لكن لا يصح بناء ذلك عليه اذ لا يلزم من تعدد الحكم
لجواز ان لا يتحقق في الفرع لمانع والموقوف بتعدد الاحكام
بتعدد العلل ولهذا لو اسلم المرتد القاتل زالت اباحة
قتله بواسطة القصاص فيقتل بواسطة الزنا والحوالة
على السابق بان يقال اجتماع العلل غير متصور والسابق علة
في صورة توهم الاجتماع او على المشترك بين الزنا والردة
علة الاباحة القتل وان استقلال كل واحد مشروط بانفراده
كما في اعدام الكل فان كل عدم منفردا مستقل في علية
عدم الكل بشرط الانفراد واذا اجتمع جميع الاعدام فعدم
يكون الكل علة ضعيف لان القتل ابطال الحيوة وهو شي واحد

فلا يتصور تعدد الاحكام في محل واحد وليس ابطال الحيوة اجنبيتين
مختلفتين لاباحتين يحل باحدهما ويحرم بالاخرى كما حسبه من زعم تعدد
الاحكام في قتل المرتد الزاني القاتل فانه زعم ان للقتيل حيثيات
له بكل حيثية منها اباحة فتحقق الاباحات بعللها وحاصل الجواب ان
القتل امر واحد لا يتعدد فرضه كان التعدد فيه مثل عضو الوارث
الاسباب متعددة والمسبب واحد فاذا استوفى بعض الاصحاب
بعض البعض علم لانه ذهب بعض افراد الاباحة وبقي البعض
اقول قد تقرر ان عدم ان عدم المعلول بعدم العلة ويلزم
من هذا الكلام ان نفي العلة ويبقى المعلول وهو باطل اعلم
ان كلام المصنف في الجواب الاول يقتضي لتعدد الحكم بناء على تعدد
العلة وتلخيصه ان تعدد العلة في الاصل والفرع يقتضي حكمين فيهما
فالحكم الاول الذي كان القياس لصدد اثباته في لم يثبت اذا
الحكم الثاني الثابت العلة الثانية يكون حكما اخر فلا يكون دعوى
القايسين ما يقابل يقتضي دعواه كما هو دعوى الفارق اقول
هذا كلام لا يظهر الا بعد الوقوف باطراف الكلام لا بد ان
يعلم ان الفارق يستدل معارضا للقايس والمعارضة يحتمل ان
يكون باعتبار مخالفة اصل الدعوى او باعتبار مخالفة مقدمة
من مقدمات دليل الدعوى وعلى الاول يكون اثبات يقتضي النتيجة
وعلى الثاني يكون المقصود اثبات يقتضي المقدمة مثلا اذا قال
القايس النبيذ حرام لانه كالخمر في الاسكار وقول الفارق النبيذ
حلال لان الاسكار ليس علة للحرمة مع الشدة المطربة الخمرية او نقول

الاسكار

الاسكار علة مطلق الا ان النبيذ فيه مانع من حصول الحرمة فيكون
النبيذ حلالا فالقايس يقول انما يصح الحكم بحل النبيذ اذ لا يجوز
تعليل الحرمة بعلتين لانه اذا جاز يصح ان يقال لا يتم معارضة
الفارق لان لان المعارضة اثبات نقيض دعوى القايس
كانت حرمة النبيذ ودعوى الفارق كان حله وهو لا يتم بمجرد
ابطال عموم العلة او اثبات مانع الثبوت في الفرع عن الحكم
الثالث الحاصل بالعلة الاول او يجوز على تقدير تعدد جواز العلة
في الاصل والفرع ان يكون العلة الاول مخصوصة بالاصل ويكون
حرمة النبيذ بعلة اخرى فلا يلزم من تخصيص العلة بالاصل او اثبات
المانع في الفرع من ثبوت حكم علة الاصل ان يكون النبيذ حلالا لا
وهو ظاهر فالقايس في هذا المقام المانع لا يدعيه الفارق فلا يستلزم
معارضة بحل النبيذ فالفارق يقول في جواب المنع مستندا بان
تعدد العلة يستلزم تعدد الحكم فاذا تعدد وعدد الحل في قتل الزاني
المرتد القاتل يلزم تعدد الحل ويلزم من علم تاثير علة في غير حكم الاصل
في حل القتل عدم جواز تاثير علة اخرى في حكم علة الاصل او الحكم
علة معلوم آخر فيثبت نقيض دعوى القايس وفيه ان الدعوى
الفارق اذا كان حل النبيذ لا يحصل على تقدير اتمام مقدمات
معارضة اذ غايته انه انتفى الحل الاول والحل الثاني حكم آخر
وهو غير كاف في المقصود واذا الحلال تشاركان في مطلق الحل
ويقتضي دعوى اطلاق الحرمة او بالعكس كما قلنا ويجوز ان يكون
مراد القايس الحرمة المطلقة والعلل وان اختلف لكنها تشاركه

فی اقتضاء الحل المطلق ویصح الاستدلال بالوصف الخاص علی
الحل المطلق علی تقدیر تسلیم ان العلتین لا تقتضیان الا نوعین
مختلفین من الحل لانهما اذا اقتضتا نوعین مختلفین اقتضتا القدر
المشترک ایضا ثم ان الفارق تمسک بانتفاء الاولویة ان تعدد
العلل علی حکم واحد غیر جائز لان العلل المتعددة اذا وردت
علی معلول واحد لا یکون العلة الا ما یقوم القدر المشترک والمرکب
من العلل وبنی هذا الکلام علی ان العلة علة تامة فلا یجوز علی تقدیر
التوارد وکونه عللا تامة لان توارد العلل علی معلول واحد محال علی
الاجتماع والتعاقب اقول هذا الکلام صحیح لکن کلام الفارق حیث
قال ان علة الاصل متحققة فی الفرع غیر موثرة لمانع فی الفرع ینافی ذلک
فان العلة التامة لا یمنعها شیء فان رفع المانع ماخوذ فیه ویمکن
ان یناقش بان الحکم الواحد کالحل المطلق فیلزم توارد اذ جوز
تعلیل نوعیه بعلتین یکون العلتان اوردتا علی الحل المطلق فیلزم
توارد العلتین علی الحل المطلق حکم واحد والحق انه لا یجوز توارد
العلتین التامتین علی معلوم شخصی واما الامر الکلی کالانسان
فیتوارد علیه باعتبار افراده العلل وکذا الحال فی الحل والحرمة
ونظائرهما وح ینحل کثیر من الاشکالات المتوجهة علی المقام السابق
ینبغی ان یعرض الاقتران انما هذا بیان لضعف قول من قال فی صورة
الاجماع السابق علة وملخص الجواب ان لیس خلاف الوجه
فان کلامنا فی العلل المجتمعة فی محل دفعة والمشترک بطائی القدر
المشترک لا یمکن ان یکون علة فی صورة الاجماع لان کل واحد علة

تامة بالاجماع فجعل کل واحد علة بما فی ضمن القدر المشترک علة
والوجه السابق اقرب من الاختلاف فی العلة فلا یتصور
دعوی الاجماع الا ان یراد اتفاق بعضهم والاجماع علی ان کل
واحد علة مستقلة مطلقا من غیر شرط انفراد کل واحد اقول
فیه ان العلة بالاستقلال لیس بالاجماع فلا بد من صرف الکلام
عن ظاهره والعجب فیما سبق حین اورد علیه توارد العلل
اجاب بان العلل معرفات وههنا یدعی الاجماع بانها علل
تامة اعلم ان الفرق معارضة من غیر اشتراط ان یکون قیاسا
بخلاف القلب فانه معارضة القیاس بالقیاس وایضا الفرق
یحتمل ان یکون معارضة مع مقدمة بالمقدمات الضمنیة والصریحة
وح لا یکون لعدم جواز تعلیل الحکم بعلتین مدخل فی المعارضة
اذ المعارضة مع یکون هکذا هذه العلة لیست علة لکن اقول لان
لکن اقامة الدلیل علی الخلاف ما اقام الخصم علیه علی علیة
الوصف کذا المعارضة فی دعوی عموم تاثیر العلة فی الفرع فان
الفارق یثبت عدم التاثیر وحاصله ابطال دعوی استلزام
القیاس فالمعارضة مع مقدمة ضمنیة وهو قول المستدل دلیل
مستلزم للمطلوب فی الشرح العضدی للامدی تعدد العلل لج قالوا
اولا لو جاز تعدد العلل المستقلة لکان کل واحد منها مستقلا
ما لو فرض غیر مستقل لان معنی استقلالها ثبوت الحکم بها وقد قلنا
ثبت لا بها اذ بغیرها وایضا فلو فرض التعدد فی کل واحد
فی زمان واحد بان یلمس ویمس معا فیلزم التناقض اذ ثبت الحکم

الحکم بکل واحد دون الآخر فیثبت بهما ویثبت لا بهما
الجواب لا نم لزوم الامرین معنی استقلالها انه لو ثبوت
الحکم بها فی الواقع بل انها اذا وجدت منفردة
یثبت الحکم بها وذلک لا ینافی ثبوت الحکم لا بها
اذا لم یوجد او بها وبغیرها اذا وجدت غیر منفردة
وبذلک یندفع لزوم عدم استقلالها وهو ظاهر وکذا
لزوم التناقض عند الاجتماع فان انتفاء الاستقلال
عند الاجتماع لا ینافی الاستقلال حال الانفراد امر
ثابت وعند الاجتماع تسمیة الاستقلال مجاز اقول هذا
الکلام ینافی الاجماع الذی ادعاه المص فانه لو ارید بالعلة
المستقلة المعنی المجازی توجه کلام المعترض ولم یندفع به وان
ارید الحقیقی وهذا انما قصد وایضا ادعینا ان التوارد
علی الکل لا ینافی ان یکون مستقلا فی افادة حکمه لکونه
ولا یحتاج الی الحمل علی الاستقلال مجاز الفصل الرابع فی
شرائط ارکان القیاس قد مر معنی الارکان والمراد بالاصل
والفرع علی الطریقة المستمرة وفیه مباحث الاول یشترط فی
الاصل ثبوت حکمه لان القیاس انما یتحقق بتشبیه الفرع بالاصل
فی الحکم فلا بد اولا من تحقق الحکم فی الاصل لان تشبیه الفرع به
ای بالاصل فی ثبوت الحکم فرع ثبوته فیه ای فرع ثبوت
الحکم فی الاصل عبارة المص مبنی علی ان التشبیه متحقق
فی القیاس الذی یکون نتیجة شرعیة ویکون الحکم فی الاصل عقلیا لجواز

اشتراط زائد
حکم الاصل لا بد وان یکون شرعیا لان البحث فی القیاس فقال
وان یکون حکم الذی یکون نتیجة شرعیة ویکون الحکم فی الاصل
عقلیا لجواز استناد حکم الاصل الی العقل واستناد نقله
ووجود العلة فی الفرع الی السمع واستناد واحد من تلک
الامور الی السمع یکون النتیجة سمعیة کما اشار الیه المص
بقوله فیکون سمعیا وهذا اورد ان قال ان الاصل یلزم
ان حکما شرعیا فی الشرح العضدی انه لا یمکن القیاس فی
غیر الحکم الشرعی ولا یجوز ان یکون حکم الاصل حکما عقلیا
ولا حسیا لان المص اراد حکم شرعی لما وافق علیه وذلک
لا یتصور الا ان یکون حکم الاصل شرعیا فی المحصول هذا
ضعیف لان ثبوت الحکم فی الفرع موقوف علی ثبوت الحکم
فی الاصل وعلی کون ذلک الحکم معللا بالوصف الفلانی وعلی
حصول ذلک الوصف فی الفرع فبتقدیر ان یکون المعرفة
الباقیان حسیین وح لا یمکن معرفة حکم الفرع الا بمقدمات
سمعیة والمبنی علی السمعی سمعی فیکون ثبوت الحکم فی الفرع سمعیا
اقول بالحکم من قال انه لا بد من الحکم الشرعی فی الاصل
الوجوب واخواته وکلام المص کالمحصول فی الفرع
مبنی علی ان المراد بالحکم الشرعی العقلیة المنفیة فلو فرض
البحث فی الاحکام الخمسة فی کلام ابن الحاجب وشرحه
وان فرض ان المراد بالحکم العقلیة السمعیة یکون کلام المص المحصول
صحیحا الا انه متوجه علی المص المحصول ان الاباحة بمجرد العقل

اراده

من غير اشتراط السبع وان لايكون حكم الاصل منسوخا والا
لم يكن الجامع معتبرا فانه لا فرق بين ان لايكون حكم الاصل
اصلا ويكون نسخ لكن لايكون على القياس منسوخا والا لم يكن
الجامع معتبرا فانه لا فرق بين ان لايكون حكم الاصل اصلا
او توقف العلة اذا فرضت مانة لايحتمل النسخ اصلا وان لايكون
حكم الاصل ثبت بالقياس لان العلة ان اتحدت في الاصل
والفرع فالمتوسط حيث لايحتاج اليه والا اي ان لم تتحد
العلة لزم التعليل بالمتنافيين بالنسبة الى الاصل البعيد والمتنازع
في المحصول يلزم ان لايكون طريق ثبوت الحكم في الاصل هو القياس
لان العلة التي بها يلحق الاصل القريب بالاصل البعيد
اما ان يكون هي التي بها يلحق الفرع بالاصل القريب او غيرها
فان كان الاول امكن رد الفرع الى الاصل البعيد فيصير ذكر
الاصل القريب لغوا وان كان الثاني لزم تعليل حكم الاصل
القريب الاول المتوصل عليه بالعلة الموجودة في الاصل البعيد
ومتى توصلنا الى ثبوته بتلك العلة امتنع تعليله الموجودة
في الفرع لان تلك العلة انما عرفت بعد ان عرفت تعليل
الحكم بعلة اخرى ومتى عرفت ذلك كانت العلة التامة
قديمة الاثر فيكون التعليل بها ممتنعا اقول لجواز ان يكون
الاصل معلوما بالقياس فجعل اصلا لمناسبة بينه وبين الفرع
الثاني العلة لكون هي الاول ولايلزم كون التوسط عبثا
مثل قياس البطيخ على البر من حيث الثمار زرعا ثم قياس

التفاح

التفاح على البطيخ ولا شك ان قياسه على البر فلا يكون التوسط
عبثا ولو سلم ان التوسط عبث حيث لايلزم عدم صحة القياس
غايته الاشتمال على مقدمة غير ضارة في المطلوب ولا ما فيه وهي
ورود الاسئلة في الاستدلال بترك الترتيب لا يبقى بوجه آخر فلا عيب
عده من الاشتراط على ان تعدد العلل المستقلة قد مر جوازه
وان لايكون دليل الاصل شاملا للفرع والا لزم الترجيح
غير مرجح في جعل احدهما اصلا والاخر فرعا وان يظهر تغاير
حكم الاصل بالجامع اما عندنا فبالنص لا بما تقول بعض المحصورين
اما عند القايليين به اي بالقياس مطلقا عنه اي بالنص
وبالاستنباط بالعلة المستنبطة لان رد الفرع عليه الى الاصل
انما يصح بذلك اي بظهور تعليل حكم الاصل بالجامع المعين
وان لايتأخر حكم الاصل من حكم الفرع بحسب الزمان
كالتيمم المتأخر عن الوضوء فانه ثبت بعد الهجرة في المحصول
قالوا يجب ان لايكون حكم الاصل متأخرا من حكم الفرع
كما اذا اريد قياس الوضوء في وجوب النية لان التعبد
بالتيمم انما ورد بعد الهجرة والجواب ان يقال لو لم يوجد
على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع
على الاصل لان قبل هذا الاصل لزم ان يقال كان الحكم
حاصلا من دليل وهو تكليف بما لايطاق او ما كان حاصلا
البتة فيكون ذلك كالنسخ واما ان وجد قبل ذلك دليل اخر
سوى القياس يدل على ذلك الحكم في زمان توارد الادلة على

معلول واحد غير جائز اقول لو سلم يلزم ان لايصح قياس من
يقدم على الهجرة قبل الهجرة واما قياس من كان بعد الهجرة
فلم لايجوز لابد لبيانه من تعليل والايكون معدولا عن سنن القياس
كشهادة خزيمة وحدة وتقدير الركعات والحدود والكفارات
وكالمقدر في القسامة وضرب الدية على العاقلة في الشرح العضدي
شرط مثل علة الحكم في غير محله فاذا علم انتفاء ذلك قيل انه
معدول به على سنن القياس اي طريقه وبالبناء للمتعدية
اي جعل عادلا وملتويا عنه فلم يبق على منهاج القياس فلا
يقاس عليه فمنه ما لايعقل معناه وينقسم الى قسمين قسم اخرج
عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة قال عليه الصلوة والسلام
من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان
اعلى منه في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق فانه
علم ضرورة ان القاعدة مقررة لم يخرج عنها الا هذا الفرد
كالمستثنى منها وثبوت حكم حلا له في غيرها عداه شرعا مقطوع
به وقسم لم يخرج عن قاعدة كاعداد الركعات ومقادير
الحدود وحصر سائر الكفارات ومنه ما لاينظر وهو اليضا
قسمان قسم له نظائر كترخص المسافر وعليه السفر وهو معنى لا
مناسب للرخصة لما فيه من المشقة لكن هذا الوصف لم يوجد في
محل اخر وقسم اخر ليس له معنى ظاهر كالقسامة وهو حلف
مدعي القتل خمسين يمينا ومعناه اللغوي في حصر الدماء والا
لم يتقدر الاعداد والقتل بغير مشهدات بدني ولا للاشتراء والدين

لايعم وارع العقوبة الحلف عليه خلفة واحدة فرعي المصلحة
ولا نظير له واقول بالحقيقة في الصورة المذكورة لم يتحقق العلة
التي اركان القياس ولا معنى لجعله من شرائط الاصل ولو عد كان
عده في شرائط العلة اولى وان لايكون والقياس مركب وهو ان
يتفق الخصمان على حكم الاصل فان اختلفا في العلة فهو مركب
الاصل وان اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب الوصف
كما يقال المقتول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فالاصل عند
متفق عليه باعتبار العلة وانما منع عليه الشافعي وابو حنيفة فالحنفي
يتوقف العلة في منع القصاص المكاتب جهالة المستحق من السيد والوارث
لاحتمال ان يموت عبد العجز عن اداء النجوم فيستحقه السيد وان يصير
حرا او انما يستحق الورثة لا العبودية فان سلمت العبودية بطل
الحاق العبد بالمكاتب من عدم وجوب القصاص لان المستحق معلوم
والا اي ابطلت العلة التي هي الجهالة منعت الحكم عدم وجوب
القصاص على القاتل الذي هو المكاتب لانه اي الحكم اي ثبت
بناء على هذه العلة التي هي الجهالة فلا يمسك عن عدم العلة او منع الحكم
في الاصل الذي هو المكاتب لانه اي الحكم انما ثبت بناء على هذه العلة
التي هي الجهالة اي الخصم في هذه الصورة لايمسك عن عدم العلة في
الفرع كما لو كانت هي الجهالة او منع الحكم في الاصل كما لو كانت العلة
كونه مبدأ على التقديرين فلا يتم القياس هذا مثال مركب الاصل
واما مركب الوصف فمثاله اذا قال الشافعي في مسألة تعليق الطلاق بالتزويج
التزويج لايصح وعليه اشار المصنف بقوله وكما يتوقف في ان تزوجت هذا فهي

سي احدهما

طالق لانه تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هذه التي اتزوجها
طالق فيكون منقوض الحنفي بمنع وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان
فان يصح هذا المنع بعني ان لا يكون الحكم في الاصل معللا بالتعليق بل بالتنجيز
واذا انتفى هذا بطل الحاق اي الحاق الصورة المذكوره بالاصل لعدم
وجود العلة التي هي التنجيز والا اي وان لم يصح المنع المذكور صح الالحاق
وثبت الحكم في الاصل وقلت انه صحيح كما في الفرع فلا يتم القياس على
التقديرين لانه لا ينفك صحيح عن منع الحكم في الاصل او منع وجود العلة
فيه في الاصل في الشرح العضدي من شروط حكم الاصل ان لا يكون فيه
قياس مركب وهو ان وان يستغني عن اثبات حكم الاصل بالدليل لموافقة
حكم الاصل بالدليل له فيه مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة
المستدل وذلك يمنعه لعليتها او لوجودها فيه والاول يسمى مركب الاصل
والثاني مركب الوصف ثم ان الاوف انما اتفقا فيه على الحكم هو الاصل
باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فيمنى هو مركب الوصف
بتميزه عن صاحبه بدون مناسبة اقول ابن الحاجب في مختصره جعل ما جعله
المصنف شرطا للاصل شرطا لحكم الاصل وهو الاول البحث الثاني في شرائط الفرع
يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقصد المساواة فيه اما في
عينها كالشدة في الخمر او في جنسها كالجناية في قصاص الاطراف فانه كم
من القتل والقطع اما العين فكما يقيس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة
وهي بعينها موجودة في النبيذ واما الجنس فكما يقيس الاطراف على القتل في
القصاص بجامع الجناية المشتركة بينهما فان جنس الجناية وهو جنس للاتلاف
النفس والاطراف الذي قصد الاتحاد فيه فيكفي تحقق ذلك ولابد ان يكون

الجناية

الجناية في القتل بعينه هو الجناية في الاطراف ومساويا في الحقيقة
وذلك لان المقصود تعدية حكم الاصل الى الفرع للاشتراك في العلة
واحد الامرين يحققه واما اذا لم يكن علة الاصل في الفرع لا بخصوصها
ولا بعمومها فلا اشتراك لتقول جعل هذا الشرط من شروط العلة انسب
وان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل فيما يقصد المساواة فيه اما في
عينه اي عين الحكم كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل
والمحدد واذا قيس القصاص في النفس في القتل بالمثقل عليه في القتل
بالمحدد والحكم في الفرع هو الحكم في الاصل بعينه وهو القتل وفي جنسه
كاثبات ولاية النكاح للاخ من الابوين كما هو قياسا على الاب مثله
على اثبات ولاية المال والمشترك هو جنس الولاية واما اذا اختلف الحكم
لم يصح مسالة قال الشافعي يوجب انظهار الحرمة في الذي كالمسلم فانت
الحنفية الحرمة في المسلم متناهية في الكفارة والحرمة في الذمي مؤبدة
لانه ليس من اهل الكفارة فيختلف الحكم منهما وان لا يكون منصوصا عليه لانها
والامتناع القياس لانتفائها والا لم يتحقق القياس اقول يجوز ان يعلم
القايس النص ويقيس ويحكم بالقياس في محل الفرع وقال العلامة التفتازاني
قد يمنع ذلك بان معارضة الادلة فائدة على ان النص الدال عليه انما
يكون مختلفا فيه كالعام المخصوص البحث الثالث في شرائط العلة شرط
ان يكون بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكمه مقصودة للشارع من شرع
الحكم من تكميل مصلحة او تحصيلها او دفع مفسدة او تقليلها لا امارة
مجردة لانها لو كانت مجرد امارة لم يكن لها فائدة الا تعريف الحكم
وانما يعرف بها الحكم اذا لم يكن منصوصة ومجمعا عليها والا عرف الحكم

ايضا بالنص والاجماع لا بها فان قوله الحرمة في الخمر معللة بالاسكار
تصريح بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة بقي ان يعرف بها وهي
مستنبطة منه يلزم الدور لان المستنبط لا يعرف الا بثبوت الحكم
فلو عرف ثبوت الحكم بها يلزم الدور اقول فيه بحث يعلم مما
مضى وهذا لا يجب العلم به عندنا لان العلة تثبت بالنص فلا احتاج
الى ما يعلل به الحكمة الباعثة اقول المصنف صرح بان العلة لا بد وان
يكون مصلحيا لكن العلم بكونها باعثة غير لازم فلا تنازع بين القولين
وان يكون وصفا ضابطا الحكم ولا يجوز ان يكون حكمه مجردة
طعا بها وعدم وقد مر تفصيل ذلك اقول ينافي ظاهر اذلك
ما مر من كون العلة محل الحكم اذ لا يكون وصفا والجواب عنه
يظهر بالتامل وان لا يكون عدمية في الحكم الثبوتي يجوز تعليل
الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي
بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي
كعدم نفاذ التصرف بالاسراف واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي
بالوصف العدمي ففيه الخلاف والاكثر على جوازه في الشرح العضدي
والمختار منعه لنا انه لم يسمع احد يقول في العلة يقول العلة كذا او
عدم كذا مع كثرة السبر والتقسيم ولو كان يسمع ولو قليلا او قد
يقال مدعي فانه لا فرق بين ان يقال علة الاجبار عدم الاصابة
او البكارة وعلة تصرف الولي في مال المولى عليه الجنون او عدم
العقل والمعترض العلل العدمية بعبارات وجودية واقع وعدمه
بالعبارات العدمية مجرد دعوى في هذا استدل بان العلية وجودية فلا تتصف

بها العدم فان انها وجودية ان نقيضها وهو اللاعلية عدم لصدقه
على المعدوم مثلا وجود الاعدم النقيضين واجيب بان ما ذكر نحوه
من الدلالة على ان العلية صفة ثبوتية معارض بدليل اخر وهو انها
لو كانت ثبوتية لكانت من عوارض ذات العلة وكانت مفتقرة
الى تلك الذات فكانت ممكنة مفتقرة الى العلة وكانت عليه
العلة لتلك العلية زائدة عليها ولزم التسلسل واقول لانك
ان العلية امر ثبوتي بمعنى ان السبب ليس جزءا امر عقليا ذلك
مما لاريب فيه والتسلسل اللازم واقع ولو كان عدميا ولا محذور فيه
لانه تسلسل في الامور الاعتبارية ثم اورد ان هذا الدليل لو صح
يبطل كون العدم علة للعدم مع انه جائز اتفاقا والوجود علة
للعدم مع انه ايضا اذ المعلولية امر ثبوتي تقتضي وجود المعلول
كما لا يخفى وهذا اي اشتراط عدم كونها عدمية في امر وجودي عندنا
غير واجب لان المدار على النص فلا يلزم ذلك لجواز ان يجعل النص علته
امر عدمي اقول فيه بحث فان الكلام في ان العدم هل يجوز ان يقتضي
الامر الوجودي ام لا وهذا لا يتفرع على مذهب والحق ان الاسكار
امر عدمي يقتضي الحاجة الى العلة وهو امر ثبوتي والاقرب جواز التعليل
بمحل الحكم في الاصل في المحصول اختلفوا في جواز التعليل بمحل الحكم والحق
ان العلة اما ان يكون محل الحكم قاصرة او متعدية فان كان الاول يصح
التعليل بمحل الحكم سواء كانت العلة تامة كما ذهب اليه المصنف في جواز علية
المحل لمن علية اشتراط عدم كون محل الحكم علة كما سيظهر احتج المانعون ان
الفائدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي في صورة

العلة القاصرة سواء كان محلا اولا لان معرفة الحكم في الاصل
مستفادة من النص ولان العلة المستنبطة يستفاد من حكم الاصل
متفرعة عنه فلا يكون مفيدة والا دار وفي الفرع لاستحالة تحققها
فيه لانها فرضت قاصرة والفائدة الاطلاع على الحكمة هذا
جواب عن احتجاج المانعين وفيه ان بيان الحكمة في المقام غير
مناسب لان الكلام فيما يناسب المناسب الاصولية والحكمة والاطلاع
وان كان ادعى لانقياد النفوس اليه بخلاف التعبد المحض لكن
لا مناسبة لنا ههنا فالاولى منه ومنع القياس هذه فايدة ما قرر مناسبة
للمقام فان الاعلام بان القياس غير متحقق في صورة يكون العلة
محل الحكم فيما فرض اصلا امر مهم فلا يشترط بتعديه العلة عموما لان المحل لا
يمكن تعديته كما اشرنا ويجب ان لا يتاخر في حكم الاصل من شرائط علة حكم
الاصل ان لا يكون ثبوتها متاخرا عن ثبوت حكم الاصل كما يقال فيما اصابه
عرق الكلب اصابه عرق حيوان انجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع كون
عرق الكلب نجسا فيقال لانه مستقذر فان استقذاره انما يحصل بعد الحكم
بنجاسته لنا لو لا ما خرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث
وهو ممتنع اللهم الا ان لا يعنى بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير المبحث
كذا في الشرح العضدي اقول العلة الغائية يتاخر عن الحكم بحسب التحقق الخارجي
فلا بد ان يراد وعدم التأخر بحسب العلم وفيه انه يظهر ان ليس المراد وعدم
التأخر بحسب العلم كتعليل اثبات الولاية على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون
فان جنس الولاية للاب متقدم على الجنون فان للاب ولي الصغير قبل الجنون
فتعليل الولاية بالجنون المتاخر عنه صحيح وان لا يرجع عن الاصل بالابطال من شروط

علة حكم الاصل ان لا يلزم منه بطلان الحكم المعلل بها فان كل علة استنبطت
من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو بطلان الحكم اصله مثاله قوله
صلى الله عليه وآله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ومن حكمه حرمة
ذلك في التعليل من الطعام وعلل الحنفية بالكيل مخرج التعليل الذي
لا يكال فقد ما بطل حكمه فلا يصح القياس علة حكم الاصل ان لا يكون
معنا جليا او اجماعا خاصا كما يقال الملك لا يعتق بسؤاله على من
يسهل عليه ذلك في الكفارة بل يصوم ويجوز ان يكون علة حكم الاصل
حكما شرعيا كالنجاسة في بطلان البيع يجوز تعليل الحكم الشرعي اما بمعنى
الامارة المجردة فظاهر واما بمعنى الباعث فيقول يجوز للدوران
وسيجئ انه لا يفيد ظن العلية وقيل لا يجوز لانه تقدم العلة يلزم النقض
وان تأخر لم يجز لما مر وان قارن فلا اولوية لاحدهما فيلزم التحكم
اقول هذا الدليل لو صح يلزم ان لا يكون العلة علة اصلا الا ان
يقال الترجيح بغير مرجح انما يلزم اذا كانا شرعيين بخلاف ان يكون احدهما
شرعيا والآخر غير شرعي وفيه انه يجوز اجماعا ان يكون العلة والحكم
شرعيين وبهذا الدليل يبطل وايضا لا اشتباه ان بعض الاحكام الشرعية
يكون اولى بالعلية ولا يلزم التحكم ويجوز ان يكون الجامع مركبا من
العقلي والشرعي كالقتل العمد العدوان فان العمدية عقلية والعدوانية
شرعية اختلفوا في العلة هل يجوز ان يكون متعددا اذا اجزاء او يكون
واحدا اشترط قوم ان يكون ذات وصف واحد كالاسكار والمختار
جواز التعدد كالقتل العمد العدوان في القصاص والعقل كما يجوز عليه
الواحد يجوز عليه المركب بلا فرق قال المنكر لعلة المركب لو صح تركب العلة

كانت العلية صفة زايدة واللازم باطل اما الملازمة فلان العقل
المجموع ويحصل عن كونه علة المدلول والحاجة الى النظر والمجهول غير
المعلوم واما انتفاء اللازم فلان العلية ان كانت قائمة بكل جزء
فكل جزء جزء علة والمفروض انه ليس كذلك ان قيل بل تقوم بالجميع
من حيث هو جميع قلنا ان لم يكن له جهة واحدة فظاهر وان كان فالكلام
فيها ويتسلسل والجواب انه منقوض بالعلة التامة المركبة من الشرط
والفاعل والمادة والصورة وكذا الخبر والكلام الصادق على
القضية مع تعدد جزوه واجاب المصنف باطل بقوله والعلية اعتبارية
يكون في عروضها جهة اعتبارية فلا يلزم من زيادتها التسلسل
والتسلسل انما ابطله المتكلم في سلسلة ضبطها الوجود والحكم في السلسلة
الموجودة المرتبة المجتمعة على قول جمهورهم وقد يحمل كلام
المصنف هذا جوابا عن سؤال المحصول حيث قال ان كون الشيء علة
لغيره صفة لذلك الشيء سواء كانت حصلت له تلك الصفة بواسطة
ويجعل الى علل فاذا كان الموصوف بالعلية امرا مركبا فاما
ان يقال حصل تلك الصفة بتمامها لكل واحد من تلك الاجزاء
وهو محال لانه قيام الصفة الواحدة بامور كثيرة وايضا يلزم
ان يكون كل واحد من الاجزاء علة تامة واما ان يقال حصل
العلية في كل جزء من العلة جزء من العلية وهذا ايضا محال لانه
يلزم انقسام العلية الى النصف والثلث والربع وهو ايضا باطل
واجاب بان العلة ليست صفة ثبوتية والا يلزم التسلسل واذا لم يكن صفة
ثبوتية امتنع القول بانها يحصل في كل جزء جزء بتمامها او ينقسم بانقسام المحل

وانت تعلم ان الدليل المذكور منقوض بالمعلولية فانها عارضة اليه
المركب الذي هو الفرع وقيل ويجوز ان يكون العلة اضافية لانا نجوز
العدمية قيل الاول ان يجوز الاضافية لانه الاضافية محض عدم لانها عدم
والعدم لا يكون علة وانما قلنا انها عدم لان معنى الاضافية لو كان وجوديا
يلزم التسلسل في الاضافات كما مر فيكون معدوما فلا يجوز التعليل
والمصنف لما جوز التعليل بالعدمي جوز ذلك ايضا وانت تعلم ان هذا
الدليل انما يدل على ان الاضافات ليست امورا موجودة لا انها
ليست وجودية بمعنى ان ليس السلب جزءا من مفهومها كما هو مقتضى
المقام البحث الرابع الحكم شرطه ان يكون شرعيا فلو كان حسيا او عقليا
لم يجز والاكثر جوزوه في الاحكام العقلية في المحصول اتفق اكثر المتكلمين
على صحة القياس في العقلية ومنه يسمونه الحاق الغايب بالشاهد قالوا
ولا بد من جامع عقلي والجامع اربعة العلة والحد والشرط والدليل
الجامع بالعلة فيقول اصحابنا اذا كانت العالمية في الشاهد معللة بالعلم
في الغايب يكون كذلك واما الجامع بالحد كقولهم حد العالم في الشاهد
من له العلم في الغايب كذلك واما الجامع بالدليل فكقولنا الاحكام
والاتقان يدل في الشاهد على العلم فكذا في الغايب واعلم انه لما
كان الجامع الذي هو العلة اقوى من الكل وجب علينا ان نتكلم فيه
فنقول اعتماد القياس على مقدمتين احديهما ان الحكم ثابت في الاصل
معلل بكذا وثانيهما ان تلك العلة بعينه بتمامها في الصورة الاخرى فهاتان
المقدمتان ان حصل العلم بهما حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وان حصل
الظن بهما حصل ظن ثبوت حكم في الفرع وانما قلنا انه يلزم من حصول

العلم بسبک المقدمتين حصول العلم بالنتيجة وذلک لانه اذا ثبت ان ذلک
لانه اذا ثبت ان ذلک المعنى موثر في ذلک الحکم ثم ثبت ذلک المعنى
في صورة اخرى فيقول كون ذلک المعنى موثرا في ذلک الحکم في تلک
الصورة اما ان يعتبر في تلک الموثر كونه حاصلا في تلک الصورة او
كونه غير حاصل في تلک الصورة واما ان لا يعتبر منهما ذلک فان كان
الاول لم يكن ذلک المعنى تمام العلة لان جزءا من تمام العلة كل ما لا بد
منه في الموثرية فاذا كان لا بد من قيد كون المعنى هناک او قيد كونه
ليس هناک بذلک المعنى ليس وحده تمام العلة بالتفصيل الذي ذكرنا وان
كان الثاني فتمام الموثر حصل في الاصل مستلزما للحکم وفي الفرع غير
مستلزم مع انه لم يختلف حاله الا في الصورتين لا لاجل زوال شيء
ولا لانضمام شيء اليه فح يلزم رجحان احد طرفي الممكن المتساوي على الآخر
من غير مرجح وهو محال فيتمهد البرهان الباهر انه يلزم انه من العلم بسبک
المقدمتين حصول العلم بثبوت الحکم في الفرع واذا ثبت هذا ظهر
ان تقدير الحصول هاتين المقدمتين في العقليات كان القياس حجة فان
قلت حاصل الكلام فيما ذكرته الاستدلال بحصول العلة على حصول المعلول
وليس هو بقياس قلت هذا هو القياس فان اذا رأينا الحکم حاصلا
في صورة معينة ثم قامت الدلالة على ان هذا الوصف حاصل في الصورة
الثانية لزم القطع بحصول الحکم في الصورة الثانية لم القطع بحصول
الحکم في الصورة الثانية لم يحصل اليقين بهاتين المقدمتين اهـ
صعب وذلک لانا وان بينا ان الحاصل في الفرع مثل الحاصل في الاصل
فالمثلان لا بد ان يتغايرا بالتعيين والهوية والا فهو عين ذلک

قيد كونه

عين

عين هذا فيكون الاشتراک واحد منتف واذا حصل التغاير بالتعيين
والهوية فلعل ذلک التعين احد الطرفين جزء العلة او شرطها في اثبات
الاخر مانع ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع اقول انما قلنا هذا
الكلام ليظهر ما قلنا ان القياس ولا يحصل العلم بانه اكمل العلة ثم
ترتب القياس وح يتوجه ما اوردنا ان الشكل الاول ينتج ثلاث سطر
اختلاف كلام والحق خلافه اي لا يجوز اعتبار القياس في العقليات
لان المقصود منها اليقين والقياس لو افاد انما يفيد الظن وهو غير مقصود
فيها واقول لا ريب ان القياس يتحقق في غير الشرعيات فان
سمي غير الشرعيات بالعقليات فلا ريب في تحقق القياس فيها وان
اريد بالعقليات القطعيات متحققة فيها اذ لا يتحقق العلم بالتعيين
ظاهر الا انه يحقق الشكل الاول كلام فلا يحتاج الى القياس وهل يثبت القياس
في اللغات انكره جمهور الاشاعرة والحنفية وجوزه ابن سريج قال
ابن جني هو مذهب الاكثر الادباء كابي علي والمازني فان الخمر قبل
حصول الشدة لا يسمى خمرا ومع حصول الشدة يسمى خمرا فغلب على
الظن ان العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ فهنا قياسان الاول
ان اطلاق اسم الخمر يدور على الشدة وجودا وعدما فيكون تسمية الخمر
خمرا للشدة المذكورة الثاني ان الشدة وهي ثابتة في النبيذ فهنا
قياسان الاول ان اطلاق اسم الخمر موجودة في النبيذ فيكون خمرا
فيكون حراما وكالخمر في المحصول فان قيل الدوران انما يفيد ظن العلية
فيما يحتمل العلية وههنا لم يوجد الاحتمال لانه ليس بين شيء من الالفاظ
من المعاني مناسبة اصلا فاستحال ان يكون شيء من المعاني مناسبة اصلا

للواضع على تسميته بذلک الاسم واذا لم يوجد الاحتمال العلية ههنا
لم يكن الدوران ههنا مفيدا ظن العلية سلمنا انه احصل ظن العلية
ولكن انما يلزم من حصول العلة حصول ذلک الحکم اذا ثبت
ان تلک العلة انما صارت علة لان الشرع جعلها علة الا ترى
انه لو قال اعتقت غانما لسواده وله عبد آخر اسود لم يعتق
عليه لان ما لم يجعله الشارع علة لا يكون علة ولو جعله الانسان
علة كالسواد في اعتاق الغانم فكذا لا يلزم من كون الشدة
علة كذلک الاسم حصول ذلک الاسم اينما حصلت الشدة الا اذا
عرفنا ان واضع الاسم هو الله تعالى قلنا في الجواب عن الاول
انه لا يمكن جعل المعنى علة الاسم اذا فسرنا العلة بالداعي اما اذا
فسرناها بالمعرف فلا يمتنع كما ان الله تعالى جعل الدلوک علة
لوجوب الصلوة لا بمعنى كون الدلوک موثرا او داعيا بل بمعنى
المعرف فكذا ههنا اقول دعوى ان بين المعاني والالفاظ ليس
علاقة مم كلام والجواب عن الثاني اما بينا ان اللغات توقيفية هذا
تعلق بالوجه الاول الى المستدل بها ابو علي وجماعة قالوا بالقياس في اللغات
ويتوجه ان المص قال ان العلة لا يشترط ان يكون بمعنى الباعث بمعنى
اشتمالها على حكمة مقصودة الوجه الثاني في المحصول وهو الذي اعتمد
عليه المازني وابو علي الفارسي انه اتفاق من اهل اللغة ان كل فاعل
مرفوع وكل مفعول منصوب وكذا القول في جميع وجوه الاعراب وان كان
ضرب منها احصرها مر النقول ابه ولم يثبت ذلک الا قياسا لانهم لما وضعوا
بعض افراد الفاعل مرفوعا استمر دائما ذلک علم انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول

لكونه

لكونه مفعولا فان قلت كيف يصح ذلک وقد نرى بعض المفعول
غير منصوب وكذا الفاعل قد لا يرفع لعارض قلت تخلف الحکم عن
العلة لعارض لا يقدح في العلية الوجه الثالث من الوجوه المذكورة
ان اهل العربية اجمعوا ان مفعول ما لم يسم فاعله انما ارتفع لكونه
شبيها بالفاعل في الاسناد والفعل اليه ولم يزل فرق من النحاة كالكوفيين
والبصريين يعللون في الاحكام الاعرابية لان هذا يشبه ذلک
في كذا فوجب ان يشبه في الاعراب واجماع اهل اللغة في المباحث
اللغوية حجة والمص اشار الى وجهين المذكورين بقوله ولان كل فاعل
مرفوع وكذا غيره من احكام الاعراب وانما ثبت قياسا اقول
اهل العربية بعد وقوع الاعراب وعلمهم بالاستقراء ذكروا مناسبة
ولم يثبتوا الاحكام بالقياس فلا تتصور القياس فيها وهو ظاهر لحجة المخالف
ان اهل اللغة لو نصوا عليه وصرحوا بانه لا بد من القياس لم يجز ولا
يعتبر قولهم وتصريحهم فكيف يعتبر ما لم يصرحوا الا لا يجوز القياس لو
قال احد اعتقت غانما لسواده ثم يقول قيسوا عليه لا يعتبر ما لم يصح
من الشارع نص يعتق باقي عبيده السود ولان القياس مبني على
التعليل الموقوف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم والمسمى اقول هذا
لو تم انما يصح في عدم القياس بين الاسم والمسمى اما في احكام الاعراب
فلا تتم الا ان يجعل الاسم والمسمى متحققا في الاعراب ايضا والجواب
المنع من عدم القياس في اللغات فان اكثر علم النحو والاشتقاق
والتصريف مبني عليه اقول قد مر ان اكثر ما قالت النحاة من
المناسبات بعد الوضع والعلم بالاحكام المذكورة فيها بالاستقراء

فيني

ذكروا مناسبات ولم يثبتوا احكاما بالقياس فلا يتصور القياس
بين الاسم والمسمى اما في احكام الاعراب فلانه لا ان يحصل الاسم والمسمى
متحققا في الاعراب ايضا والجواب المنع من عدم القياس بين
الاسم والمسمى اما في احكام الاعراب فلانه الا ان يحصل الاسم و
المسمى متحققا في الاعراب ايضا والجواب المنع من عدم القياس
بين الاسم والمسمى اما في احكام فلانه الا ان يحصل الاسم والمسمى
متحققا في الاعراب ايضا والجواب المنع من عدم القياس في
اللغات فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبنيه عليه اقول
قد مر ان اكثر ما قالت النحاة من المناسبات بعد الوقوع والعلم
بالاحكام المذكورة منها ما بالاستقراء لا بالقياس وكذا في الصرف
وغيره والعلة مفتقرة الى التفصيل فلا يقاس عليه احوال الاعراب
التي لا يحتاج الى التفصيل فاذا جلبت العلة المعرف ثم يحب المناسبة في
المحصول انا نفسر العلة بالمعرف لا بالداعي فلولا المناسب فح
لا يقدح عدم المناسبة في القياس اقول كلام المص والمحصول
في تفسير العلة مشوق والحق انه لا يجوز القياس في الاسباب
كما اذا قيس اللواط بالزنا في كونه سببا للحد فقد اختلف في صحة القياس
في هذه الصورة فذهب اكثر اصحاب الشافعي الى جوازه ومنع فاضي
ابو زيد الدبوسي واصحاب ابو حنيفة وهو المختار لما انه ملتبس مرسل
فلا يعتبر اما الاول فلان حاصله انه يجعل مسالكه يحصل الحكمة المقصودة
في الفرع كما يثبت في الاصل ولا يشهد له اصل بالاعتبار اي لم يثبت
محل منه المتحقق سببيه هذا الوصف معللا باشتماله على الحكمة لا انا اثبتنا

باعتبار الشارع وصفا معارا لتحصيل الحكمة والمؤخر يغاير الوصفين
ولا يعني المناسب المرسل الا هذا واما الثانية فلا نا لو جعلنا
اللواط موجبا للحد لم يخرج خصوصية الاصل الذي هو الزنا والنوع
الذي هو اللواط موجبين للحد لامتناع الاستنا والحد الى المشترك
ولا بد من خروج الزنا واللواط عن كونهما موجبين للحد اذ الموجب
هو المشترك فيمتنع الاستناد عن المشترك والى الخصوصيات فيبطل
القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل وهذا القياس ينافي
بقاوة حكم الاصل وهذا القياس ينافي بقاءه وحكم الاصل بخلاف
القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا
بالقدر المشترك منه ومن الفرع تفصيله ان اقيس اللواط على الزنا
في ايجاب الحد فاما ان يقال ان كون الزنا موجبا للحد لاجل الوصف
المشترك منه ومن اللواط او لا فان قيل ذلك فان كان الاول الموجب
للحد الوصف المشترك وح يخرج الزنا واللواط عن كونهما موجبين للحد
لان الحكم لما استند الى القدر المشترك استحال الاستناد الى خصوصية
كل واحد منهما وان كان الثاني وهو ان لا يكون لوصف مشترك
استحال قياس اللواط على الزنا لان مدار القياس على الجامع
ان قلت الجامع بين الوصفين لا يكون لوصف مشترك له تاثير في
الحكم بل باشره في عليه الوصفين والحكم انما يحصل من الوصفين قلت هذا
بط لان ما صلح العليه العلة كان صالحا لعليه الحكم ولا حاجة ح الى الواسطة
اقول لما جوز تعدد العلة على حكم واحد لا يتم الكلام المذكور وايضا
عدم الاحتياج الى الواسطة لا يقدح في الاستدلال كما ولا يجوز اثبات الحكم

العدمي بقياس العلة في المحصول الحكم الذي يطلب اثباته بالقياس
اما النفي الاصلي او الحكم الثبوتي المعلوم او المظنون فلنتكلم في هذه
الثلثة فنقول اختلفوا في ان النفي الاصلي هل يمكن التوصل بالقياس
اليه ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه
والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما قياس
الدلالة فهو ان يستدل بعدم اثار الشي وعدم خواصه واما
تعذر قياس العلة فلان الانتفاء الاصل حاصل قبل الشرع فلا يجوز
تعليله بوصف يوجد بعد ذلك وللقائل ان يقول ان علة الشرع
لا معنى له الا المعرف وتاخير الدليل عن المدلول جائز اقول
هذا كلام المحصول وهو يبطل عند المص اذا العلة عنده التامة
وان اضطرب كلامه فلا يصح اثبات الحكم بقياس العلة
لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز تاخير العلة عنه
اي لا يجوز تاخير العلة التامة عن المعلول اقول في المواقف
ان العلة التامة قد يتاخر عن المعلول لكن يلزم منها التاخر
الزماني وهو خلاف ما قالوا وهذا القدر يكفي في المقام و
يجوز قياس الدلالة كما نقلنا في المحصول لجواز الاستدلال
بعدم الاثر على عدم المؤثر اقول هذا يدل على ان الجامع
يكون معرفا وهو خلاف ما قال المص فما قيل هذا اي الحكم بعدم
جريان قياس العلة وجريان قياس الدلالة في النفي الاصلي انما
اذا كان الحكم اعداما مجرده فانه يجوز اثباته بهما بقياس العلة
والدلالة معا وجوز الشافعي القياس في المقدرات كتقدير عدد

الركعات والحدود والرخص ومنعه الحنفية ومع ذلك حكموا
في شهود الزنا بوجوب رجم المشهود عليه استحسانا في المحصول
حاصل النزاع انه هل في الشرع جملة من المسائل يعلم انه لا يجوز فيها
استعمال القياس او ليس كذلك بل يجب البحث عن كل مسئلة
مسئلة انه هل يجري القياس فيها ام لا واشفعي ذكر مناقضات
ابي حنيفة فيها انه قاس في الحد حيث حكموا انه يجب الحد في
المشهود عليه الزنا بالاستحسان مع انه على خلاف العقل
فلو عمل بما يوافق العقل لكان اولى وقاسوا في الكفارات
الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا عليه عمدا
مع ان النص مقيد بالعمد قال الله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاؤه
مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى
ذهبوا الى تقديرات في الدلاء بالبئر فقالوا اينزح عشرين
للفارة وقالوا ما جراء واحدا اذا كان عظيما والى هذا
اشار المص بقوله كما قدروا الدلو الكبير واما الرخص فقد قاسوا
فان الاقتصار بالاستنجاء بالاحجار رخصة ثم حكموا انه كذلك
في كل النجاسات نادرة كانت او معتادة وقالوا العاصي
بسفره يترخص فاثبتوا الرخصة بالقياس مع ان القياس ينفيها
لان الرخصة اعانة على المعصية والاعانة عليها غير مناسب
وقاسوا في الرخص بزوال ساير النجاسات قياسا على الحجر
في الاستنجاء كما فصلنا الفصل الخامس في بقايا مباحث

القياس وانما وسمها بالبقايا لعدم الاعتداد بها وقلة الاهتمام
بشأنها وهي ان لنا من المباحث ثلثة البحث الاول ينقسم القياس
الى قسمين منه ما هو جلي وهو ما قطع منه بنفي الفارق بين الاصل
والفرع اما مع النص كقياس الضرب والتأفيف فانه معلوم
بالنص بعلة كف الاذى او بدونه اي بدون النص كالحاق
الامة بالعبد في التقويم الشقيص عند العتق اذا اعتق الموسر
نصيبه منها للعلم بعدم الفارق في نظر الشرع سوى الانوثة والذكورة
والعلم باستواء نظر الشرع اليه اي الى الفارق المذكور ومنه اي من
القياس ما هو خفي وهو ما عداه اي بما عدا الجلي كغيره من الاقيسة
التي لم يقطع بعدم الفارق فيها كقياس النبيذ بالخمر وايضا من القياس
قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة كالضرب والتأفيف وقياس
دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع الا انه ليس الجامع المذكور الباعث
والعلة بل لازمه اي الوصف اللازم للباعث حاصله اثبات
حكم في الفرع هو حكم آخر يوجبهما علة واحدة في الاصل فيقال ثبت
هذا الحكم لثبوت الآخر منه وهو ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي
العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الآخر
الملازم له الآخر ويرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة
على الموجب الآخر لكن يكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها مثاله
ان يقال تقطع الجماعة بواحد اذا اشتركوا في قطع يد كما تقتل
الجماعة بواحد اذا اشتركوا على القتل والجامع وجوب الدية
عليهما في الصورتين وذلك ان الدية عليهما في الصورتين وذلك

ان

ان الدية عليهما في الصورتين وذلك ان الدية والقصاص
موجبان للجناية لحكمة الزجر في الاصل وقد وجد في القطع احدهما
وهو الدية فيوجد الآخر وهو القصاص عليهم لانهما متلازمان
نظرا الى اتحاد علتهما وحكمتهما وايضا من القياس في معنى الاصل
وهو ما لم يصرح فيه بالجامع وجمع بنفي الفارق في نظر الشارع
وجمع بينهما في الحكم ويسمى مثل هذا تنقيح المناط وكذا في قصة
الاعرابي من كونه اعرابيا فيلحق به التركي والزوج غيرها
البحث الثاني من ثاني المباحث لا يجوز القياس في جميع
الاحكام لان منها اي في الاحكام ما لا يعقل معناه وهو على
قسمين قسم اخرج على قاعدة مقررة كشهادة خزيمة وقسم
لم يخرج عن القاعدة كاعداد الركعات والحدود والكفارات
كما مر ولان الاصل لا بد وان يكون منصوصا عليه والا ان
لم يكن منصوصا عليه لكان فرعا ان يكون في حكم الفرع في
انه لا قياس عليه وقد تقدم بطلانه في ان الاصل لا يثبت
بالقياس وقد مر ما يتعلق به ويجوز التعبد بالنصوص في كل
الشرع في المحصول يجوز التعبد في كل الشرع بالنص فانه
يمكن ان ينص الله تعالى على احكام الافعال على الجملة وعلى
تفصيلها فيها كما اذا نص على حرمة الربا في كل مطعوم واما
التعبد بالقياس في الكل فمح لان القياس لا يصح الا بعد ثبوت
الحكم في الاصل لان العقل لا يدل على البراءة الاصلية فيما
عداهما لا يثبت الا بالشرع فلو كانت تلك الاحكام ثابتة بالقياس

يلزم الدور قال المصنف اما عندنا فقط لامتناع القياس غير منصوص
العلة فيكون التعبد بالنصوص عندنا في جميع الاحكام الشرعية واما
عند الخصم القائل بالقياس فلامكان ان ينص الله على جملة الاحكام
ويدخل التفاصيل منها اي في الجملة كما يدخل كل بيع في احل الله
البيع وكل الربوا اي جزئياته في حرم الربوا اقول وان انكر القياس
لكن نقول بدليل العقل فاللائق به ايضا ان نقول بدليل
الذي قال القائل بالقياس من امكان النص ولا يجوز القياس
فيما طريقه العادة والخلقة في المحصول قال ابو اسحق الشيرازي
ما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض واقله واكثر النفاس
واقله لا يجوز اثباته بالقياس لان اسبابها غير معلومة لا قطعا
ولا ظاهرا فوجب الرجوع الى قول الصادق اقول هذا
الكلام يدل على ان مذهب ابي حنيفة في ان القياس لا يجري
في الجميع حق ويبطل قول المحصول حيث قال ان ادعوا
انه لا يمكننا وجدان العلة فذاك انما يطلب البحث عن كل مسئلة
مسئلة لان هذه جملة من المسائل ولا يحتاج في الحكم الى البحث عن
مسئلة مسئلة وايضا يمكن ان نقيس المضطربة والمبتداة و
نظائرهما على ذات العادة من قومها ان قلت انه علم بالنقل
قلت انما كلامنا في جوازه والاحتمال يكفينا ولا يجوز
اثبات ما لا يتعلق به عمل بالقياس كدخول النبي صلى الله عليه
وآله مكة صلحا او عنوة في المحصول الامور التي لا يتعلق بها
عمل لا يجوز اثباتها بالقياس كقران النبي عليه السلام في الحج وافراده

ودخوله

ودخوله مكة صلحا او عنوة فان هذه الامور يطلب ليعلم
لا ليعمل بها ولا يجوز الاكتفاء فيها بالظن اقول كون
البلد مفتوحا عنوة او صلحا يترتب عليه احكام الخراج
وعدمها وكذا كون الحج قرانا او افرادا او لا يحتاج الى
التعبد فيها الثالث منها نوع من القياس يسمى قياس الاصل
على الفرع بان يقال لو ثبت في الفرع لثبت بعلة كذا المناسبة
والاقتران وهي موجودة في الاصل من دون الحكم اقول
خلاصة هذا الدليل ان الحكم لو وجد في الفرع لوجد لوصف كذا
موجود في الاصل والوصف المذكور ليس علة الحكم لانه لو كان
علة لوجد الحكم في الاصل ولكنه لم يوجد في الاصل فعلم انه ليس
علة وهذا بالحقيقة ليس من القياس الذي كلامنا فيه ويمكن
ان يكون قوله المصنف وهو نوع من التلازم اشارة اليها
او ورد ما ذكره المصنف فيما بعد جعل القياس للتشابه فيما هو هذا
القياس فتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى مثاله ما اذا قال
الشافعي لا يجوز ازالة النجاسة بالخل لانها لو كانت ثابتة لكانت
بواسطة كونه مائعا للنجاسة والاقتران في الماء بواسطة ذلك
لكن هذا الوصف موجود في الدهن مع انه ليس مزيلا بالاجماع فلا يكون
الازالة متحققا في الخل والضرب منه من القياس المذكور قياس العكس
وهو ما يثبت نقيض حكم الاصل بنقيض علته كما يقال لو لم يكن الصوم
شرطا للاعتكاف لم يكن شرطا للنذر في المطلوب في الفرع حكم

كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والاثابت فی الاصل
كون الصلوة ليست شرطا فخالف حكم الفرع حكم الاصل وفی الشرح
العضدی فالحكم فی الاصل عدم الوجوب بغير نذر والعلة عدم
وجوبه بالنذر والمطلوب فی الفرع وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه
بالنذر واقول المخالفة بين ما قال المصنف والشرح العضدی ظاهر
فنقول ای قياس العكس الحقيقة راجع الى الاول وهو قياس الاصل
على الفرع لانه استدلال بالقياس الشرطی ای القياس الاستثنائی
واحدی مقدمتيه بالقياس الفقهی اقول هذا التقرير يدل على
ان هذا القياس الاول راجع الى الاستثنائی واما انه راجع
الى الاول فلا فنقول لو لم يكن الصوم شرطا مطلقا لم يصر شرطا
بالنذر ثم يستثنى النقيض بان يقال لكنه صار شرطا بالنذر و
ينتقض التالی للنقيض ای نقيض المقدم وهو قولنا فكان شرطا
مطلقا ويستدل على اثبات الملازمة بين المقدم والتالی
بالقياس الفقهی فيقول فی بيان الملازمة ما لا يكون شرطا فی نفسه
لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة المقصد الحادی عشر فی التعادل
وهو تساوی الدليلين على حكمين متناقضين والترجيح وهو ترجيح
احد الدليلين على الاخر وفيه مباحث الاول فی التعادل
الامارتان ان تعادلتا فی حكم واحد فنافی العقلان جاز وهذا
الجواز متفق عليه كتوجه المصلی الى جهتين غلب فی ظنه انهما
جهتا القبلة فالحكم وهو الوجوب واحد ويتخير المجتهد المبالغ

فی تحصيل العلم بالقبلة فی العمل باحديهما وان اتحد الفعل وتنافی
الحكم كالامارة الدالة على القبح الفعل والامارة الدالة على
وجوبه وجوازه فحصل الكلام ان تعادل الامارتين على صورتين
الاول ان يتحد الحكم ويختلف الفعل كالامارتين الدالتين على ان
القبلة مائلة الى جانب المشرق والامارة الدالة على الميل الى
جانب المغرب فالفعلان فی صورة المذكورة متنافيان والحكم
واحد ويختلف الحكم الواحد ويتحد الفعل كالامارتين الدالتين
على قبح الكذب ووجوبه فان الكذب فعل واحد لكن اختلف الحكم
فی وجوبه وحرمته والاول جائز اتفاقا والثانی قد اختلف
فيه كما اشار اليه بقوله فمنع منه ای جوازه شرعا قوم لانه لو وقعت
امارتان دالتان على ان الفعل الواحد حرام وواجب اما
ان يعمل بهما معا او يترك كلاهما ويعمل بالاخر والاول محال
لامتناع كون الفعل الواحد فی وقت واحد حراما وواجبا
وكذا الثانی لانه اذا لم يعمل بهما يكون عبثا وكذا الثالث لانه
عمل باليدين بمجرد التشهی وهو باطل اذ يلزم الترجيح من غير مرجح
وان جاز عقلا اما الجواز عقلا فلامكان اخبار عدلين بحكمين متناقضين
فانه ح يتحقق حكمان متناقضان فی فعل واحد لا يقال تجويز ذلك
تجويز التكليف بالمحال لانا نقول اللازم اما تجويز التكليف بالمحال
او تجويز البحث باطل واما عدم الوقوع شرعا فلان العمل بهما يقتضی
وجوب الفعل وتحريمه على مكلف واحد فی حال واحد وتركهما
يقتضی العبث بوضعهما او وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث فيكون

فيها والعمل باحديهما ترجيح من غير مرجح كما مر غير مرة وايضا هذا
الدليل ينفی الجواز العقلی كما لا يخفى وجوزه قوم غير احمد بن حنبل
والكرخی فان الكرخی يمنع مطلقا واحمد يقول بالجواز لا بالوقوع
قالوا اما المجوز ثم اختلفوا فی حكمه بعد الوقوع فقال الجبائيان
والقاضی ابو بكر من الاشاعرة حكمه التخيير وقال بعض الفقهاء
يتساقطان ويجب الرجوع الى مقتضى العقل والمص اختار مذهب
الجمهور فقال وهو الاقرب ثم اختار التخيير ايضا ولا يلزم من
التخيير بين امارة الوجوب والاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة
الاباحة الوجوب منسوخة وان اخذ بامارة الوجوب ثبت فی
حقه كاملا فاذا حصل فی مكانه يتخير فيه يمكن الاتمام والقصر
كما فی السفر عند الجمهور وعند الامامية كما فی مسجد الحرام اذا كان مسافرا
فان صلى بنية القصر سقط عنه وجوب الركعتين الاخريين من الرباعية
وان صلى تاما كان واجبا الركعات جميعا ومن عليه درهمان
اذا قال له المالك ان دفعت الى درهمين على الاخذ وان دفعت
الى احدهما سقطت عنك الاخر فان المديون يتخير بين الفعلين ايهما
اختار وجب عليه واقول يتصور الكلام فی وقوع التعارض
بين الامارتين على وجهين الاول نصب الامارتين من الله تعالى
على فعل واحد بالنسبة الى المكلف واحد بالوجوب والحرمة و
هو لا يجوز لا عقلا ولا شرعا والثانی بوقوع الغلط فی الادلة
فانه يتصور اجتماع امارتين كذلك فيعلم يقينا ان احدهما كاذب
لا يتصور جمعها فی الصدق ويعلم ان احدهما هو المعمول فيتصور تخيير المكلف

بالعمل بايهما اراد لامتناع ترك الدليلين والعمل بهما جميعا
واما التمثيل بالصلوة بالقصر والتمام والقبلة فلا دخل له فی
المقام لان الكلام فی ان ادلة الاحكام لا العمل بالجزئی
الخاص نعم يمكن ان يحصل الامارتان شاملتين لقول المجتهدين
مثل حرمة الوضوء بالنبيذ ووجوبه على قول المجتهدين اذا لم
اذا لم يتحقق الماء وای اخر غير النبيذ فانه فانه يجب على المقلد
العمل باحد القولين واحدهما واجب عليه ثم ان صاحب المحصول
اختار ان التخيير بين الامارتين غير معقول لانه يستلزم الاباحة
ومنه ان التردد بين الواجبين لا يسمى اباحة كما مثلنا فی العامی
بالنسبة الى قول المجتهدين اذا عرفت هذا فان عرض التساوی
للمجتهد باعتبار عمل نفسه يخير وان كان عروض التساوی
للمفتی عند المستفتی وان كان للحاكم عين ما شاء من
الطرفين وليس له التخيير للمتداعيين بين الطرفين وليس له
التخيير لانه يؤدی الى المخاصمة العقوبة لان كل واحد منهما
يختار ما يوافق مراده وله الحكم باحديهما فی وقت والاخر
فی وقت الاخر فی وقت اخر تخصيص البحث الثانی اذا تعارض
الدليلان التعارض هو مناقضة معنى الدليلين فاما ان يكون
ظنين سواء كان متساويين فی الدرجة او يكون او يكون
الظن الحاصل من احدهما اقوى وانما حملنا على الاعم ليتصور
الترجيح والانحصار التعارض ان يكونا فی درجة واحدة الاعلى
قوله منه لا يعتبر التفاوت فی مراتب الظن قياسا على الشهادة

فانه لو اعتبر فی الامارات لزم اعتبارها فی البینات والحکومات
لانه لو اعتبر لکانت العلیة فی اعتبارها ترجیح الاظهر علی الظاهر
وهذا المعنی قائم ههنا وهو باطل لان تفاوت الظن معتبر فی
الشهادة فلا یصح القیاس ولو سلم فاتحاد العلة ممنوع فاتحاد
العلة غیر مسلم ومنها انه یستدعی توقف الترجیح بوجه یدل علی
انه لا یحتاج الی ذلک فالحق الترجیح بینهما من الظنیین فاما
اذا کان احدی الامارتین مثلا اقوی والاخری لزم ترجیح المرجوح
وهو العمل بامارة الظن الضعیف علی الراجح فی المحصول لو لم
یعمل بالراجح یلزم العمل بالمرجوح وترجیح المرجوح علی الراجح ممتنع فی
بدایة العقول نیاقش بان ترجیح المرجوح انما یلزم اذا عمل باحدهما
فلا یلزم الترجیح من غیر مرجح وهو ظاهر وقد یقال ان المراد
العمل باحدهما واجب فاذا عمل بالمرجوح یلزم ما ذکر ویقرر بوجه
اخر وهو المستدل الواحد اذا نظر فی الامارتین المتعارضتین
لا یمکن ان یحصل له الظنان فیحصل له الظن بالاقوی فان لم یعمل به
یلزم العمل بالوهم الصرف وهو باطل ای ترجیح المرجوح باطل
وان امکن العمل بکل واحد منهما من وجه دون وجه کما اذا اقتضی
الامارتان حکمین متخالفین فیحمل احدهما فی حق الادمی والاخری
فی حقوق الله فی المحصول العمل بکل واحد منهما وجوه ثلثة احدها
الاشتراک والتوزیع ان کان کلا المتعارضین یقبل ذلک بانهما
ان یقتضی کل واحد منهما حکما ما فیعمل بکل منهما فی حق بعض الاحکام
وثالثها العامان اذا تعارضا فیعمل بکل منهما فی بعض الصور کقوله

علیه السلام ثم یفشو الکذب حتی یشهد قبل ان یستشهد فیحمل الاول
فی حقوق الله والثانی فی حقوق الادمی واما ان یکونا بحیث
فالتعارض بینهما مح لان مطابقة النقیضین للواقع مح الا ان یکون
احدهما بلا فائدة للتاویل بالاخر کما اذا ادی امارة مجتهد الی
وجوب السلام فی الصلوة والاخری الی استحبابه یکون العمل
باستحباب العمل یقینیا وکذا الوجوب العمل ویأول کل واحد
بالاستحباب بالنسبة الی الاخبار وکذا الوجوب والمص
اشار الی التاویل بالاخر بقوله بحیث یمکن رفع المنافات
کالعام الواقع فی القران والخاص المظنون بعلة کخبر الواحد
فان الخاص بخصوصه اقوی ویقدم علی العام کما مر تفصیله
واذا کان احدهما ای احد الدلیلین ظنیا والاخر قطعیا
یتعین العمل بالقطعی هو ظاهر والترجیح هو تقویة احد الطریقین
علی الاخر لیعلم الاقوی فیعمل به والمص عدل عن تعریف المحصول
المذکور الی ما اختاره ابن الحاجب فی مختصره واقول فی
وجه العدول ان التعادل صفة للدلیل والترجیح علی قول المحصول
یکون للمستدل والمناسب ان یکون صفة للدلیل علی نسق واحد
لکن نظر المحصول الی ظاهر لفظ الترجیح فانه ینبئ عن کونه صفة
للمستدل وایضا علی ابن الحاجب یکون اصطلاحا جدیدا
بخلاف ما فی المحصول فانه یکون عرفیا من اللغة ثم عبارة المحصول
تشتمل معارضة الدلیلین العقلیین الجارتین مع ان کلامه فی الامارات
وفیه ان کلام المص حیث عم التعارض عن القطعی وجوز التاویل

الذی الظاهر انه نوع ترجیح لغیر المأول بالنسبة الیه وایضا الترجیح قد
یحصل فی نفس الدلیل لا بالاقتران بامر والترجیح المذکور اما ان
یکون بین دلیلین والدلیلان اما عقلیان او نقلیان او
احدهما نقلی والاخر عقلی فاشار المص الی ذلک بقوله وموارد
الترجیح اما ان یکون بین دلیلین نقلیین کما فی حکایة استشهاد
او عقلیین کما یحصل بحسب العقل فی احوال القبلة بواسطة
والجبال او منقول او معقول کمعارضة النقل الدال علی ان الکعبة
تحمل علی ان الجدی یجعل علی المنکب الایمن للقبلة فی خراسان
والدایرة الهندیة المقتضیة خلافها اقول الجمهور واختاروا
فی صورة التعارض اذا لم یمکن الترجیح التخییر وتعارض الدلیلین
یوجب رفع الظن ولا یبقی الا الشک والشک بالحکم کان
حاصلا قبل الدلیل مع ان العمل لا بد فیه من مفید للظن ولا یمکن
التمسک بالاجماع بان یقال کل صورة وقع التعارض وقع الاجماع
بالخیار فی العمل لان المص کابن الحاجب منع هذا الاجماع وکیف لا
وجمع کثیر علی خلافه البحث الثالث واذا تعارض نقلیان رجح اما بالسند
بان یکون الاعلی سندا اما بان یکون عدد الراوی اقل وکثر رواته
الکثیرون بحیث یقرب الی التواتر ای متواتر وتوقف الورود
فی النهایة الترجیح المستند الی حال ورود الخبر فی ثمانیة اوجه الاول
اذا کان احد الخبرین والاشتمل مدنیا والاخر مکیا قدم المدنی
الثانی الوارد بعد قوة الاسلام وشوکته الثالث ان یکون
راوی احدهما متاخر الاسلام ویعلم ان سماعه حصل بعد اسلام الراویان

یعلم الاسلام الراویین معا کاسلام خالد بن الولید وعمرو بن
العاص لکن یعلم ان سماع احدهما کان بعد الاسلام ولا یعلم
الاخر الخامس المؤرخ بتقدم الظهور تاخره فی المحصول اذا کان
احد الخبرین مورخا بتاریخ مضیق والاخر خالیا عن التاریخ
فیقدم الاول لانه اظهر باخرامثاله ما روی انه علیه السلام
فی مرضه الذی توفی فیه خرج فصلی بالناس قاعدا والناس
قیام فهذا یقتضی جواز اقتداء القایم بالقاعد روی انه
علیه السلام قال اذا صلی الامام قاعدا فصلوا قعودا اجمعین
فرجحنا الاول لانه کان فی اخر احوال الرسول السادس
ان یکون احدهما موقتا بوقت متقدم والاخر مطلق فالمطلق
ارجح لانه اشبه بالمتاخر السابع ای خطاب یدل علی التخفیف متقدم
علی التغلیظ فان الشرع فی اول الحال کان یغلظ ضعف فی اخر
الحال وقیل بالعکس لان الشوکة یقتضی اظهار تمام الحکم الثامن العام
الوارد لا لسبب یقدم علی ما لا سبب له لان ذکر السبب یوهم
التخصیص لهذا اقبل به برا والمتن یرجح متن الخبر یکون من عشرین
وجه الاول ان یکون متضمنا والاخر امرا فیقدم النهی لان اکثر
النهی لدفع المفسدة والا اشد ولان النهی للدوام دون الامر ولعله
مبنی علی لفظ النهی لان محامل الوتیب من عشرین بخلاف النهی فانه لا یبلغ
الا العشرة الثانی ان مدلول احدهما امر والاخر للاحتیاط الثالث ان
یکون احدهما نهیا والاخر اباحة الرابع احدهما اکثر احتمالا والاخر اقل
فیقدم الاقل الخامس ان یکون احدهما حقیقة والاخر مجازا بلا قرینة صارفة

السادس ان يكون كلاهما مجازا او يكون احدهما اقوى قرينة السابع تقدم المجاز على المشترك الثامن تقدم الاشهر على غير الاشهر على غير الاشهر على غير الاشهر وكذا ما تقدم كما تقدم مما تقدم كالاسماء والحروف واشباهها التاسع تقدم اللغوي المستعمل لفظ اللغوي في معناه على المنقول وكذا اذا استعمل الشرعي في معناه على ما استعمل منه في اللغوي وفيه ان هذا تقديم الحقيقة على المجاز العاشر ما اكدت دلالته على ما لم يؤكد والمتاكد بقوله نكاحها باطل باطل باطل وما لم يتاكد ظاهر الحادي عشر نصان يدلان بالاقتضاء واحدهما لضرورة الصدق والاخر لوقوعه شرعا قدم الاول لان الصدق اهم من وقوعه شرعا قدم الاول لان الصدق اهم من وقوعه شرعا الكاحكي الثاني عشر اذا الحق حكم امران لو حمل على احدهما يكون بعيد عن البعث واذا حمل على الاخر يكون بعيدا على الترتب الذي يفاد ما لم يفد مثلا تقدم ما يبعد على الحشو والعبث الثالث عشر اذا تعارض ما يدل بمفهوم الموافقة وما يدل بمفهوم المخالفة قدم الاول لان مفهوم الموافقة اقوى الرابع عشر تقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالاشارة الخامس عشر اذا لزم من احدهما تخصيص ومن الاخر ما يدل تقدم ما لزم منه التخصيص السادس عشر تقدم الخاص على العام السابع عشر تقدم العام الذي لم يخصص على العام الذي خصص الثامن عشر تقييد المطلق كتخصيص العام فيقدم المقيد ولو من وجه على المطلق والمطلق لم يخرج منه الى ما اخرج التاسع عشر اذا تعارض صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح تقدم على صيغة النكرة الواقعة في سياق النفي

وغيرها كالجمع المحلى باللام تقدم الجمع باللام والاسم الموصول على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود والعشرون اذا تعارض الاعيني قدم المتقدم منهما على المتاخر كالصحابة على التابعين او المدلول الترجيح بحسب المدلول يكون من سبعة اوجه الاول تقدم الحظر على الاباحة الثاني تقدم الحظر على الندب الثالث تقدم الحظر على الكراهة الرابع تقدم الوجوب على الندب الخامس تقدم المثبت على النافي قد يقدم على الاصل السادس تقدم موجب دفع الحد على ما يوجب الحد السابع تقدم الموجب للطلاق والعتق على ما يوجب عدمهما الثامن تقدم الحكم التكليفي كالاقتضاء على الوضعي كالصحة لانه محصل للثواب وقيل بل الوضعي لانه لا يتوقف على فهم وتمكن الناسخ تقدم الاخف على الاثقل وقيل بالعكس كما مر اقول يظهر من هذا المقام انه اذا تعارض دليلان في اقتضاء الحرمة والندب او الندب والوجوب تقدم الحرمة مثلا او تقدم طلاقه وكذا يظهر من بعض وجوه المتن مع الاستغنى تعارض بين الادلة الا قليل وايضا يعني بعض الوجوه على البعض وكذا فيما تقدم او بامر خارجي الترجيح بحسب الخارج من اثني عشر وجها الاول يرجح الموافق لدليل اخر على ما ليس كذلك الثاني تقدم الموافق لعمل اهل المدينة على ما ليس كذلك وكذا موافق عمل الاكثر على الاقل الثالث تقدم موافقة عمل الاعلم على ما ليس كذلك الرابع تقدم اذا تعارض ما ليس كذلك الرابع تقدم اذا تعارض ما ولان ودليل ما وبل احدهما راجح مقدم على الاخر الخامس ما يعرض فيه للعلة مقدم على ما يذكر

فيه الحكم فقط من تعرض للعلة السادس اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك الرابع تقدم في ذلك السبب تقدم العام الوارد عليه لقوة فيه وفي غير ذلك السبب تقدم العام الاخر السابع اذا ورد احدهما على سبب دون الاخر فيقدم عام المشافهة شفاهة وفي عموم عام الاخر الثامن اذا تعارض عام لم يعمل به في صورة من الصور وعام عمل به ولو في صورة قدم المعمول التاسع اذا تعارض عامان احدهما اقرب الى المقصود قدم على ما ليس كذلك في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين تقدم في مسئلة الجمع في وطئ النكاح على قوله او ما ملكت ايمانكم فانه امس بمسئلة الجمع العاشر اذا تعارض خبران وفسر احدهما دون راوي الاخر قدم ما فسر على ما لم يفسر ويحتاج الى التفسير الحادي عشر ما ذكر فيه سبب ورود النص اقوى من غيره الثاني عشر ما اقترن به قرينة تدل على تاخره تقدم على غيره والمص شرع في تفصيل المرجحات فقال فالاكثر رواة ارجح والاعلى اسنادا ارجح ويرجح رواية الفقيه على غيره والافقه على الفقيه والازهد على غير الزاهد والازهد على الزاهد والاعلم بالعربية على غير العالم بها وكونه صاحب الواقعة كرواية عائشة في التقاء الختانين على رواية غيرها ممن روى انما الماء من الماء لان صاحب الواقعة اهتمامه اكثر والاكثر مجالسة للعلماء والمحدثين ومن طريقه اقوى كمن روى انه راى رايته في نصف النهار في مكة والاخر انه راه في الليل في المدينة لان طريق رؤية النهار اقوى ويمكن ان يحمل الطريقة

رواية اقوى والذي ظهرت عدالته بالاختبار بان يختبره حاكم الشرع فهو اقوى لمن علم بغيره وكذا ما يزكيه الاكثر او الاعلم ممن يزكيه الاقل او غير الاعلم والبه اشار المص او يزكيه الاكثر او الاعلم وكذا المقدم من يزكيه الاكثر او الاعلم وكذا المقدم من يزكيه بذكر العدالة على من يزكيه مطلقا والبه الاشارة بقوله او مع ذكر سبب العدالة ومع العمل بروايته ان تقدم المزكي الذي عمل بروايته على ما لا يعمل او تقدم المعمول على غير المعمول كما مر والاكثر ضبطا وحفظا للالفاظ تقدم على ما ليس كذلك والجازم في الرواية على الراوي وكذا الدائم سلامة عقله على المختلط وكذا الحافظ للفظ الحديث على الراجع الى كتاب ينقل عنه والاشهر على غير الاشهر في المصنف اما الترجيح الحاصل بحسب شهرة الراوي فامور احدها ان يكون في كبار الصحابة وثانيها صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة الى صاحب الاسم الواحد ثالثها رواية معروف النسب راجح على رواية مجهول النسب رابعها ان يكون في رواية احد الخبرين رجال يلتبس اسماؤهم باسماء قوم ضعفاء وضعيف التمييز فيرجح عليه الخبر الذي لا يكون كذلك وغير المدلس الذي لا عيب له مخفيا ولا سهو له على ما ليس كذلك ومعروف النسب على غير لان رواته ارجح اذ اعلم عدالتهما فان المشهور يكون حاله اظهر وهذا داخل في الاشهر وغير ملتبس الاسم بالضعيف وهو داخل ايضا في حكم الاشهر والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف فيه فان الاسناد

في المرفوع اقوى وذكر السبب لانه اقوى من غيره فان رواية
من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم ونزوله ارجح من رواية من يجرد
عن سبب النزول لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم وما نقل
اللفظ على ما نقل المعنى لان الخبر بلفظه اقوى والمعتضد بغيره كالمعتضد
بعمل الفقهاء او المؤيد برواية اخرى ومن وافقه الاصل
على من كذبه اذا روى الراوي عن شخص وكذبه المروي والخبر
الاخر لا يكون كذلك يكون اقوى منه والمسند على المرسل فان
الذي اسند يعلم حال الوسائط بخلاف غيره فانه مجهول
الحال خلافا لعيسى بن ابان فانه قدم المرسل على المسند بناء
على ان الثقة لا يقول قال الرسول الا بعد ان يكون قاطعا
بخلاف ما اذا ذكر الوسائط بعدا وامثاله قوله قال رسول الله
صلى الله عليه وآله فانه لم يحكم على هذا الخبر بالصحة ولم يرد على الحكاية
ان فلانا زعم ان رسول الله فقد حصل من الثقة قال رسول الله
قال ذلك والاول اقوى واحوط الراوي الذي ينهي الى الرواية عن الرسول
صلى الله عليه وآله قال قال رسول الله فقد حصل من الثقة قال رسول الله ص الى اه
وخلافا لعبد الجبار حيث حكم بالتساوي بين المسند والمرسل والفرق ظاهر كما ترى
ورجح رواية المتاخر على المتقدم كالمدني على المكي كالذي ورد بعد شوكة الرسول عليه
السلام وكمتاخر الاسلام مع علم سماعه بعد اسلامه ورجح العام الغير المسبب
على ذي السبب للخلاف في قصر العام على سببه فان بعضهم ذهب الى ان
العام المذكور بسببه مختص بسببه وهذا القول وان كان ضعيفا لكن يكفي في
الترجيح والرواية الفصيح على غيره اي غير الفصيح والافصح عبارة عن الفصيح اذا

كان ملاغة المعنى على السوية ويمكن ان يراد البليغ بالفصيح والخاص
على العام لما والحقيقة على المجاز كما مر والدال بالوضع الشرعي او العرفي
على الدال بالوضع اللغوي فان الظاهر من المخاطب الشرع
او العرف والعام الذي لم يدخله التخصيص على غيره كما
على العام المخصص كما مر والمنطوق على المفهوم كما مر والحاظر
وهو الحكم الذي يبطل الاباحة على المؤيد والجزم على صيغة
الفاعل على المبيح كما مر ونافي الحد على مثبته كما قال جمهور الفقهاء
نافي الحد مقدم على المثبت خلافا للمتكلمين انما ذهب الفقهاء
اليه لان الحد ضرورة شرعية على خلاف الاصل فالنافي لم يكون
يكون موافقا للاصل ولان النفي يورث شبهة والحد يندرئ
بالشبهة لقوله صلى الله عليه وآله ادرءوا الحدود بالشبهات فكما
ان تعارض البينتين يوجب اسقاط الحد فكذا تعارض الخبرين
ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما قال الكرخي المثبت في
الصورة المذكورة مقدم لان ملك اليمين والنكاح على خلاف
الاصل فزوالهما على وفق الاصل فمثلهما اولى والعام المقترن
بالعلة اقوى من العام الغير المقترن كما فصلنا والمؤكد كقوله
نكاحها باطل باطل باطل على غيره والموافق لعمل العلماء او الاكثر
او الاعلم على غيره كما واذا تعارض البينتين يوجب اسقاط الحد
فكذا تعارض الخبرين ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما قال
الكرخي المثبت في الصورة المذكورة مقدم لان ملك اليمين والنكاح
على خلاف الاصل فزوالهما على وفق الاصل فمثلهما اولى الكرخي المثبت

استفراغ الجهد لتحصيل الظن ثم استفراغ جهده لتحصيل حكم
شرعي ليصير مجتهدا ولا يخفى وايضا على تقدير التسهيل لا
يلزم في المجتهد ان يكون عالما بمسئلة وعلى الثانية يلزم العلم
بحكم شرعي فلا يصح التوسعات معا وايضا الاجتهاد لا يلزم
ان يكون لتحصيل الظن اذ يجوز ان يكون لتحصيل الجزم كما في
الاستدلال من الكف عن الايذاء عن جميع الاذى فانه يحصل
الجزم الا ان يقال المصنف زعم ان المسئلة القطعية لا يكون
فيه اذ لا اجتهاد في القطعيات كما صرح في الشرح المختصر
وايضا الفقه لا ينحصر فيما لا بد من السعي في تحصيل الظن فيه
فان الظن قد يحصل بمجرد الرواية من المسائل المجمع عليها
فلا يحتاج الى الاجتهاد ومن ههنا يظهر ان الفقه استنباط
الجميع لان الاجماعيات لا يحتاج الى التنبيه اذ المجتهد
والعامي فيها سواء فح لا يصح تعريف الفقه بالتنبيه
لاستنباط الجميع ويمكن ان يقال ان التنبيه للجميع من الفقه
الا ان الاستنباط مفقود الا ان الاستنباط مفقود في
جانب المسائل المجمع عليها والامر سهل قوله التجزيه قد اختلف
في ان الاجتهاد مقصور بالنظر الى بعض المسائل دون بعض
فذهب جمع الى الجواز وقوم الى المنع والمصنف اختار قبول الاجتهاد
والتجزيه لا لما المقتضي لوجوب العمل في الاجتهاد في جميع الاحكام
وهو غلبة الظن بالحكم موجودة في الاجتهاد في بعضها اي استفراغ
الوسع لا بالمعنى المصطلح عليه والا يلزم المصادرة واحتج من قال

بعدم التجزيه بان من لم يحط بجميع الادلة التفصيلية يحتمل ان يكون الباب
الذي يجتهد فيه محتاجا الى الادلة الغير المعلومة فاجاب المصنف
عنه بقوله ويجوز تعلق الحكم الذي يراد ان يعلم بالاجتهاد في
البعض بالمجهول اي ادلة بانه غير معلوم للمستنبط في البعض
بان لا يكون شيئا لاستنباط الحكم منها لورود عليه بدفعه الوجه
اي فرض انه عالم بجميع ما يحتاج اليه في الباب الذي
يراد الاجتهاد فيه ويمكن ان يقرر الدليل هكذا لان المقتضي
للاجتهاد والاستنباط في جميع الاحكام هو الاطلاع على
ما لا بد منه في الامارات كلها والمطلع على الامارات كلها
او المطلع على امارات بعض المسائل فهو وغيره سواء في ذلك
فيكون المقتضي للاجتهاد موجودا فيه وكونه لا يعلم امارات
غيرها لا مدخل منها فاذا حصل له الاجتهاد فيها كما يجاز بغيره
وعلى هذا التقرير يمكن ان يحمل قوله لانه ويجوز تعلق المعلوم
الى اعتراضا على الدليل المذكور تحريره لا نم انه وغيره
سواء فانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا بالمسئلة التي يجتهد
فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف ويتعدم في النهاية
للكل والجواب المعترض ستوثبتهما في صورة بعض المجتهد في الكل
انهما سيان في بعض المسائل فوجب العمل بظن كل احد عند حاكم
وانما الاعتقاد في ذلك بالعقل فان ورد دليل يقتضي العمل
بظن مستنبط في البعض بعينه والا فلا والمصنف لما عرف الفقه
بالتهيؤ لجميع الاحكام والرواية يقتضي العمل بقول الفقيه فح

ولان العام المعقود بعله اقوى من العام الغير المعترن كما فصلنا وفي الكد
قياسان فما اصله قطعي اولى لان المدار على الاصل وكذا ما دليل
العلة فيه نص قاطع وهو القياس المنصوص علته والتعارض حقيقة
في القياس قريب من التعارض في الاخبار لان النص بالعلة
خبر وهو شرط في حجية القياس لا ما نشرط التنصيص على العلة فرجع
النزاع الى النص في العلة في المحصول ولنختم هذا الفصل بمسئلة
وهو انه اذا تعارض قياسان وكان وجود الاصل الذي جعل
علة الحكم الاصل في احد القياسين معلوما وفي الاخر مظنونا
كان الاول راجحا لما بينا ان القياس الذي بعض مقدماته يقينية
راجح على ما كان كل مقدماته مظنونا المقصد الثاني عشر في الاجتهاد
وفيه فصول فصل الاول المجتهد لما فرغ من التعارض والترجيح الذي
هي كيفية الاستدلال شرع في الاجتهاد والذي هي كيفية حال المفتي
والمستفتي وفيه مباحث ثلثة الاول الاجتهاد ولغة استفراغ
الوسع هكذا في القاموس ولما استلزام استفراغ الجهد مشقة في الفعل
زاد المص قوله في فعل شاق في المحصول الاجتهاد استفراغ الجهد في
زاد فيه مشقة في الفعل زاد المص قوله في فعل شاق في اي فعل كان يقال
استفرغ وسعه في حمل النواة هذا كلامه وكلامه هذا يقتضي ان يكون
الاجتهاد في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه
ليحصل ظن بحكم شرعي قوله استفراغ الوسع بمنزلة الجنس يشمل
استفراغ الوسع في العقليات والحسيات وغيرها وقوله من الفقيه
يخرج استفراغ غير الفقيه كالكلامي وكذا المقلد وقال العلامة التفتازاني

لا وجه

لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد الغزالي والآمدي
وغيرهما فانه لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد
بالفقيه المتهيئ لمعرفة الاحكام على ما سبق وقوله ليحصل
ظن يخرج لما استفرغ الفقيه جهده فيه ليحصل القطع وقوله
بحكم شرعي يخرج استفراغ الجهد ليحصل ظن بحكم في العقليات
مثلا واورد جمع المسائل الفقهية ليس امورا مشكلة حتى
يستعمل فيه الاجتهاد ثم ان الفقيه هو المتهيئ للاحكام الشرعية
الفرعية وان لم يعلم مسئلة فاذا اعتبر في المجتهد بذل الجهد
والطاقة بالفعل يلزم ان لا يتحقق الاجتهاد ويتحقق الفقه مع
انه قال العلامة التفتازاني ان ظاهر كلام القوم انه
لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط
في الفقيه التهيؤ للكل وجوز الاجتهاد في مسئلة دون مسئلة
يحصل مجتهد ليس بفقيه فان كل متهيأ لا يلزم ان يكون مستفرغا
والمستفرغ لا يلزم ان يكون محصلا للظن الا ان يقال هذا
ما وعد الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وفيه
انه يلزم ان لا يكون المخطئ مجتهدا اعلم ان ابن الحاجب
في مختصره عرف الاجتهاد بهذا التعريف مع انه عرف الفقه
بانها العلم بجميع الاحكام الشرعية الفرعية او العالم ببعض
الاحكام الشرعية الفرعية من الامارات والعلم بالحكم الشرعي
الفرعي من الامارة المفيدة للظن لا يكون الا المجتهد كما مر في
اول الكتاب واقول على قوله هذا يلزم في صدق الفقيه

لا يصح تجزئة الاجتهاد لان المتجزي لا يسمى فقيها فالنزاع رجع
الى لفظ التحقيق ان الفقيه يطلق على مثل هذا المستنبط او النص
على اعتبار قوله من غير كونه فقيها وعبارة المصنف في شرح المختصر
تقتضي ان يكون المتجزي فقيها وقد مر في اول الكتاب ما يتعلق به
ان قلت المصنف استدل على اعتبار التجزية حيث قال المقتضي
لوجوب العمل بحكم المستنبط المنتهي للكل هو تحصيل ظنه بالحكم موجود
في المتجزي قلت المقتضي باعتبار حكم الفقيه هو كونه فقيها بالاحكام
كلها كالامام الذي هو الاصل العالم بجميع الاحكام والمصنف لا يعتبر
القياس فكيف يستدل بهذا الذي ليس منصوص العلة اعلم ان احتمال
احتياج المعلوم الى المجهول جار في المنتهي للكل ايضا لان كل
دليل لا يحضر عند المنتهي ثم هو منتهيا لو وجد عليه دليل مستنبط
وهو ظاهر لكن هذا الاحتمال ابعد منه كما اشرنا التفصيل الثاني
الحق انه عليه السلام لم يكن متعبدا بالاجتهاد ولا مجتزئا في الاحكام
ومتعلقا لهم عن الاجتهاد ولقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان
هو الا وحي يوحى واذا لم ينطق الا عن الوحي فلا يكون اخباره
عن الاجتهاد واما ان علمه ليس بالاجتهاد فلانه اذا كان مبلغا
للتكاليف ومبلغا لها بالوحي وعالما بها عمله بالاجتهاد فيكون
ادون في علمه عن الرعية وهذا ظاهر البطلان الا ان يقال
بعض الاعمال الذي كان صلى الله عليه وآله يعمل به بالاجتهاد
واما الذي كان يبلغ كله كان بالوحي والاية اشارة الى هذا
المعنى وفيه انه خلاف ما عرفه المعترض فتامل وقد يقال ان قوله تعالى

وما ينطق عن الهوى انما يصح الاحتجاج اذا كان العموم في جميع
ما ينطق به وليس كذلك لان الكلام في القران وعدده لان المقصود
ما كان الكفار والمنافقون ينسبون الى القران من الافتراء
فيختص بما يليه وينفي العموم كذا في الشرح العضدي ومنه ان ظاهر
الاية العموم وحمله على العموم اولى بدفع الافتراء في الشرح
العضدي ولئن سلمنا العموم فلا نم انه ينفي الاجتهاد لانه اذا كان
متعبدا بالاجتهاد بالوحي لم يكن نطقا عن الهوى بل كان نطقا
عن الوحي واقول مع نصح ان يقال المجتهدون لا ينطقون عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر البطلان فان الغرض
من الاية ان كلامه خال عن شائبة الريب وليس كلام المجتهد
كذلك ولانه عليه السلام قادر على العلم اي على اليقين بالوحي
في الحكم فلا يجوز العمل بالظن لان الظن كالتيمم يجوز لامتناع
الوضوء فلو جاز اليقين يحرم العمل لان القادر على اليقين
يحرم عليه الظن في الشرح العضدي لا نم انه قادر على اليقين
فانه لا يعلم الحكم الا بانزال الوحي عليه وانه غير مقدور له
هو قادر عليه بعد الوحي ح لا يجوز الاجتهاد اجماعا وذلك
لحكمة في تاخيره مع انه لا يفيد الا الظن ولا احتمال لمكنة معرفة
الحكم بالوحي يعينا فيحرم عليه الظن بالوحي اقول في حق النطق
شان النبي سيما سيد الانبياء عليه وعليهم السلام هو انه متى اراد
كان قادرا على الاتيان على الله والاستفاضة منه ومنع ذلك
مكابرة والتاخير في بعض الاحكام كان الاقتضاء حكمة مثل ان سئل الله

عليه وآله لا يتوقف من تلقاء نفسه او عن اجتهاده وكيف لا يجوز
ان يكون كل الانبياء عليهم السلام مجتهدين يجوز عليهم الخطاء كما هو المختار
عند الجمهور على ما يجيء بعيد من الصواب نعم صح هو ان الذي قياس
الوحي بالشهادة ابعد من تجويز الاجتهاد فاما التوقف اولا فلانه
عليه السلام كان يعلم تعينا انه عليه السلام حمل الشهادة مثل دلوك
الشمس علامة لوجوب الصلوة في احكامه فاذا حضر عنده
صلى الله عليه عدلان وشهدا على ما صار باليقين المال الكذائي
وثانيا بان الوحي في الحكم بالشاهد كان يتعلق الامر واجتماع الاحكام
التي هو عام بخلاف التبليغ فانه خاص به صلى الله عليه وآله
لا ضرورة في العمل بالظن منه ولان مخالفه كافر ومخالف المجتهد
ليس بكافر في الشرح العضدي لا نم الكبرى فانه اذا اقترن بها القاطع
كالاجتهاد يكون في العمل بالظن منه ولان مخالفه كافر عن اجماع
فان اقتران الاجماع يخرجه عن كونه يجوز مخالفته فكذا اجتهاد
الرسول صلى الله عليه واله فان اقترن به قوله وهو قاطع اقول
في الشرح العضدي صرح بعدم جواز مخالفته صلى الله عليه وآله اجماعا
مع انه قال في تفسير قوله تعالى عفا الله عنك انه وقع الخطا من
الرسول صلى الله عليه واله واصاب عمر وحده في الواقعة حتى
قال النبي صلى الله عليه وآله لو نزل بلاء ما كان النجاة الا لعمر
فعلم انه يجوز مخالفته وايضا في صحيح الاحاديث عندهم ان ابا
هريرة كان ينادي الى الناس سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه
فراه عمر فسال عنه اي فقال ذهب الى الناس الى قول لهم ما امر به في

رسول الله صلى الله عليه وآله اقول لهم فسال عمر عما يقول فقال
فضربه حتى قعد على استه فدخل عمر على رسول الله فقال يا رسول الله
ان الناس حدثوا عهدا الى الجاهلية وهذا القول لا ياتي
عندهم ومثل هذا كثير في التفاسير المنسوبة الى اهل السنة
ان الله تعالى في ثمانية عشر واقعة رجح الاختلاف بين
رسول الله وعمر رجح قول عمر ولانه عليه السلام كان يتوقف
في الاحكام على الوحي لو كان الاجتهاد جائزا لا تاخر في الاحكام
التي كان ماخذها حاضرا لانتظار الوحي ويمكن ان يناقش
بانا لا نم التاخر فيما هو ماخذه كان حاضرا وقد قرر هذا الدليل
في الشرح العضدي بانه لو كان النبي صلى الله عليه واله متعبدا
بالاجتهاد لما تاخر في جواب سؤال سائل بل كان يجتهد لوجوبه عليه
واللازم باطل لانه صلى الله عليه واله تاخر في الجواب كثيرا في
الشرح العضدي الجواب لا نم الملازمة فانه ربما تاخر لجواز
الوحي الذي عدمه شرط في الاجتهاد لانه انما يعتد به فيما
لا نص فيه فلا بد من تحقق عدم النص بعدم الوحي وايضا بما
تاخر للاجتهاد فان استفراغ الوسع كان يستدعي زمانا اقول
هذا في غاية الضعف وهو ان الاجتهاد مشروط بعدم جواز
الوحي والوحي جائز دائما بالنسبة الى الرسول صلى الله عليه واله
فلا يصح اجتهاده قطعا واما المستند الثاني وهو ان التاخير
كان بواسطة استفراغ الجهد فبطلانه مما لا يخفى لان المشهور في
الرواية انه كان بعد التاخير مال بالوحي من الله تعالى وما كان

ترتيب القياس المفتي وما في ولان تجويز اجتهاده عليه السلام
يفضي الى تجويز اجتهاد جبرئيل عليه السلام فيفوت القطع بالوحي على
ما ذكر انه المنع على هذا احتج الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق
من العمل بالنص الاخذ من الوحي والاشق اكثر ثوابا فيكون اولى
بالنبي صلى الله عليه وآله واقول اذا لم يات الوحي على الشافعي
من اين علم ان الاجتهاد بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله اشق
فانه يمكن ان يكون الاجتهاد عنده من اسهل الامور ثم لا نسلم
ان كل ما هو اشق بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله العزة القدسية
واعلى مراتب النفس الملهمة والاسرار عنده فضلا عن المعلوم بالقياس
لا يقال ان الشافعي قال ان العمل بالقياس اشق من العمل بالنص
وهذا حكم ظاهر لا يحتاج الى نظر لانا نقول لا ريب ان العمل بالنص
المرتب على نزول الوحي الموقوف على الانسلاخ من البشرية والاتصال
على الله بالكلية اصعب من مجرد القياس ان تعلق القياس موقوف
على الاصل الذي هو النص يحتاج الى الوصف مع الزيادة وعلة
القياس يكفيه الاصل المعلوم بالقياس وان انتهى بالاخرة الى الوحي
بخلاف العمل بالنص فانه يحتاج دائما الى الوحي ان تعلق الوحي
ليس بالاختيار والكلام انما هو في العمل بالنص بالاختيار اولا
ولقوله تعالى عفى الله عنك هذا الدليل كما يفيد اجتهاده صلى الله
عليه وآله يفيد الخطاء في اجتهاده في الشرح العضدي قد اختلف
في جواز اجتهاده صلى الله عليه ووقوعه والمختار وقوعه لنا
قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على حكمه ومثل ذلك

لا يكون

لا يكون فيما علم بالوحي ولقوله صلى الله عليه وآله ولو استقبلت من
امري ما استدبرت لما سقت الهدي وسوق الهدي حكم
شرعي اي لو علمت اولا ما علمت آخرا لما فعلت ومثل ذلك
لا يستقيم الا فيما عمل بالرأي وفي الشرح العضدي استدل ابو يوسف
بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله لانها الرؤية
تقال للابصار مثل رأيت زيدا وللعلم مثل رأيت زيدا
قائما وللرأي مثل ارى منه الحل والحرمة والاول لا يستقيم لو
العين اد هو ح ما نسبة الى الاحكام وكذا لا يحتمل على العلم
لانه تقرر في النحو انه يحذف ذكر المفعول الثالث اذا ذكر الثاني
والثاني مذكور حكما فيكون المعنى بما جعل الله رائك فثبت القياس
واجيب بانه بمعنى الاعلام وما مصدرية ليس بموصول حتى يحتاج الى العلة
وسمتها وحذف المفعولان معا وانه جائز واعترض لو حمل
الاية على ما حمله ابو يوسف يلزم ان يكون مدار حكم النبي
صلى الله عليه وآله على القياس لان الاية انا انزلنا اليك الكتاب
لتحكم بين الناس بما اراك الله على ان الرؤية بمعنى العلم والعلم
يطلق مرادفا للمعرفة في تفسير القاضي بما اراك الله بما عرفك
واوحى به اليك وهذا الحسن وايضا لما اورد على اهل السنة
ان متعة الحج والنساء كانا في زمان النبي صلى الله عليه وآله وايام
خلافة ابي بكر وهما عمر اجابوا كما في الكتب الكلامية يجوز له ان
يخالف المجتهد وهذا يدل على ان خلافه رسول الله صلى الله عليه وآله
جائز وواقع فاذا جاز مثل هذا التجويز في اكثر الاحكام من المجتهدين

فلم يبق وثوق بالدين وجاز الحرب مع امير المومنين وابطال النص
بامامته والمبالغة في النفوس ونحو ذلك تكون رسول الله صلى الله عليه وآله
مثل الشافعي يصيب ويخطي بالحقيقة هذا بالنسبة الى خير خلق الله رحمة
للعالمين والعجب من الكل ان الشافعي اذا اخطا له اجر واذا وقع
الخطاء من الرسول صلى الله عليه وآله في الاجتهاد يقولون عفى الله عنه
فيكون ادون من الشافعي والجواب ان السعه تصح اعتبار مع التنزيه شعا
فانه لا يجوز له العمل بالظن لصحة فلو نقل لحصل له الاثم ولو سلم جوازه
لا نم ان كل ما هو موجب الاجر حاصل له صلى الله عليه وآله فانه يسقط
عنه لعله ورحمة ببعض ما يصح ان يحصل الاجر للمشقة كالشهادة وادوها
فان الحاكم محروم عنها لوهنه وكذا ثواب التقليد والعفو على اصحابه
كما في قوله تعالى ليغفر لك الله فان المراد ذنب الامة واقرب منه
ان العتاب لما توجه بالاذن والاذن ليس بخلاف الاصلح فالجواب
ان العفو باعتبار ماكيد للنهي على عدم فعله فيما بعد والا كان الاذن
مباحا فان النبي صلى الله عليه وآله لما كان مد منصب لجميع المكلفين الى
الجهاد ولما استأذن منه صلى الله عليه وآله بعض المنافقين ان يتاخروا
عن غزوة تبوك فاذن لهم نزل الاية مصدرا بعفا الله عنك منبها
على ان اهل النفاق منا لا يؤذن لهم والمبالغة حتى يعلمون انه لا اذن
منا بعد فلا يحتاج الى الاجتهاد وكيف لا على تقدير الاجتهاد ولا يحتاج
الى العفو لان الاجتهاد لو كان خطاء ليس بذنب ان والاذن شرط
في الاباحة فصح اسناد العفو معه اقرب الاباحة مكنتها البراءة
الاصلية وعدم الامر من النبي صلى الله عليه وآله فلا يحتاج الى الاذن ولكن

لهذا

٣٩٤

فهذا لا يصح نسبة العفو اليه صلى الله عليه وآله وبالجملة ان المأذون
به ان كان خطاء ذنبا فالاذن كذلك فلا يناسب وعدم سياق
الهدى لا يدل على ان سابقه كان بالاجتهاد وبانه يحتمل ان يكون
ان يكون من اول الحال فاطر لمصلحة كما فضيلة عدم سياق الهدى
وكان اصح المتمتع وطهارة فقال الرسول صلى الله عليه وآله هذا
القول تحريضا على حج التمتع البحث الثالث في الشرائط المجتهد اي
ما يحتاج تحقق الاجتهاد في الموصوف به اليه والضابطة فيه في الاجتهاد
تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الفرعية الشرعية وتنبيهه
منها والتمكن والتنبيه واحد فيكون الضابط في تحقق الاجتهاد
وتمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الفرعية الشرعية وتنبيهه
منها والتمكن والتنبيه واحد فيكون الضابط في تحقق الاجتهاد
يمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الفرعية الشرعية وتنبيهه
منها والتمكن والتنبيه واحد فيكون الضابط في تحقق الاجتهاد تمكن
المكلف من اقامة الادلة المذكورة وانما يتم ذلك التمكن بامور
معرفة متن اللغة وغيرها من العلوم العربية المستقلة التي يدور عليها فهم
القران والحديث ومعاني الالفاظ الشرعية اللتي تسمى منقول الشرعيا
بالجمع من اللغة والشرع فان اللغة كثيرا ما وقع في القران والحديث وكذا
المنقولات الشرعية فان بعضها يتعلق بالاصول الكلامية بل بالجملة
اليه في الاستدلال على الفروع الشرعية ولو راجع اصلاحها عند الحاجة
المعاني الالفاظ جاز ولا يحتاج الى الحفظ ويدخل منه اي في معرفة
الاحكام الفاظ معرفة النحو فعلم منه الوضع النوعي للالفاظ فان معرفة

ان مثل زيد قائم دال على الاسناد الخبري وغلام زيد على النسبة
الاضافية من العلم بالوضع النوعي بالتعريف فان معرفة ان صيغة فاعل
يدل على الفاعل ومفعول لمن وقع عليه الفعل من العلم بالوضع النوعي
وانما قلنا ان معرفة اللغة لابد منها لان الشرع عربي لايتم الا بمعرفتها
فلايتم الا بها وما لايتم الواجب الا به فهو واجب كما ثم تفصيله
اثباتا وتبيينا ومنها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ
اي يعلم معنى الكتاب والسنة وانما تم ذلك لو عرف انه لا يجا
لا يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وقت
الحاجة كما ثم تفصيله ولا يخفى ان العلم بمراد الله تعالى لا يحتاج الى
هذه المقدمة وانما تم ذلك اي عدم الخطاب بما لا يفهم معناه وما
يريد به خلاف ظاهره من غير بيان له لو عرف انه تعالى حكيم لا يفعل
قبيحا ولا يخل بالا لائق به وسواء حكمته تعالى تتوقف علمه تعالى
بالقبح فانه تعالى لو لم يعلم القبيح من غير القبيح والاستنابة منه اي
متوقف حكمته على الاستغناء عن القبيح فانه لو كان مضطرا يصنع منه
القبيح على وجه الاضطرار والعلم بصدق الرسول عليه السلام ان
يتوقف حكمته على العلم بصدق الرسول فانه اذا لم يعلم صدقه لا يكون
بعثه لا لغا فلا يكون موافقا للحكمة ويحتمل عطفه على قوله بمعرفتها
في قوله لان الشرع عربي لا يتم الا بمعرفة الامور المذكورة
ولا يتم الا بالعلم الخ ويحتمل غير ذلك كما لا يخفى اقول اعلم ان
يكفي في اثبات الشرع ولا يحتاج الى صدق الرسول واصول قواعد الكلام
عطف على قوله صدق الرسول اي العلم بقواعد الكلام كمسئلة وجود

الواجب والقدرة العامة والعلم العام مما يتوقف عليه اثبات
الشرع على ما تقرر وهذا اي جميع ما ذكرنا لا ينافي على قواعد الاشاعرة
لانهم لا يقولون بالنقص في الافعال فيجوز على الله وعلى الرسول
السفه والهذيان وتقديم الكاذب وامثالها ومنها ان يكون
عارفا بالاحاديث الدالة على الاحكام الشرعية الفرعية اما بالحفظ
الحاديث وهو الاعلى او بالرجوع الى اصل صحيح من الكتب المعتبرة
للحديث واحوال رجال الرواة القوي من الضعيف لمعرفة
صحيح الاخبار من سقيمها اعتلال الحديث عدم الصحة ويعرف
ايضا من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام وهو خمسمائة اية تقريبا
ولا يشترط حفظها اي لا يشترط في الاجتهاد حفظ الايات المذكورة
بل يشترط معرفة دلالتها وقت الاستدلال بها ومواضعها للرجوع
حين الارادة اليها بحيث يجدها عند طلبها ورابعها ان يكون
عارفا بالاجماع بان يعرف معنى الاجماع وحجيته ومواقعه اي
المسائل المجمع عليها بحيث لا يفتي ولا يجتهد بما يخالفه وقد مضى ان
مخالفة بعض الاجماع جائز وخامسها ان يعرف ادلة العقل كالبراءة
الاصلية فانا مكلفون بها اذا لم يكن دليل يصرف عنها والاستصحاب
على ما يأتي وغيرهما كما في دلالة ايجاب الشيء على ايجاب مقدمته
وسادسها ان يعرف ادلة شرائط البرهان لا فضل له في الاجتهاد
في الاحكام لكنه لا يتوقف عليه الاصول الكلامية ووقع في النفع
وقد يطلق البرهان على الدليل المطلق كما صرح به العلامة التفتازاني
في شرح الشرح العضدي ويمكن حمل كلامه عليه فانه يرجع عدم المدخلية وكذا شرائط المعرف

وشرايط القياس العقلي والاستقراء وسابعها ان يعرف الناسخ والمنسوخ
فانه لو لم يميز بين الناسخ والمنسوخ لحكى ان يفتي بالمنسوخ والعام والخاص
حتى لا يعمل بالاطلاق مع شموله على التقييد وغيرهما من المجمل والمبين والظاهر والمأول
والمحكم والمتشابه وثامنها ان يكون له قوة استنباط الاحكام الفرعية من
المسايل الاصولية اقول هذا او تفسير الملكة التي مضى ذكره ويمكن ان يراد
بقوة الاستنباط سرعة الاستقلال المسمية بعض الفقهاء القوة القدسية كما في
الدروس ويحمل ذلك على ان لا يكون متناسيا في البلادة ويمكن ان يكون بحيث
اذا راعى اجزاء القياس وشرايطها وفي الاستقلال يغلط فيه الا يكون
مجتهد ومن حصل الاستنباط باسباب كلها وهو منتهي باعتبار الاسباب
لكن يعد برتبة القياس يغلط فيه مرتبة اخرى بعد المرتبة الاولى نشأ
على ما فهم من كتاب الاشارات الفصل الثاني في المجتهد فيه اي المسائل
التي مقصود المجتهد من استفراغ الجهد تحصيل الظن بها وهو كل حكم اي مسئلة
شرعي ليس عليه دليل قطعي احترز به من الادنى على الاعلى فيه القطع
مع لا يكون من ادلة الفقه وقد سعفنا ما يتعلق بجوازه فخرج ما يشرع على الاحكام
العقلية كما مر ونفي الدليل القاطع اي خرج بنفي الدليل القطعي حيث قال
المص ليس عليه دليل قطعي ما علم كونه من الشرع بالضرورة من الدين
كقولنا الصلوة الواجبة والزكوة واجبة كما اشار المص بقوله كوجوب
الصلوة والزكوة على ما مر تفصيله في اول الكتاب الفصل الثالث
في احكام الاجتهاد وفيه مباحث ثلث الاول اجمعت العلماء على ان
المصيب في العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري لانهما قالا ان
الكافر المجاهد معذور لانه ما قصر الا انه لم يصل الى المطلوب ولا اعرف

عليه فان الاعتراض ليس الا بالاعتبار التقصير ولا يتصور نسبته اخر لا
ان يقال الكافر المجاهد حق جهاده واحد للحظ لقوله تعالى والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا فمن لم يجد لم يجهد حق جهده فهو مقصر فالكافر في
النار كلمه فاسدها اي الجاحظ والعنبري فلا كل مجتهد مصيب فيها اي
العقليات لا بمعنى المطابقة بل بمعنى زوال الاثم حاصلا اي مطابقة
النسبة في النقيضين مستحيل فلا يصح الاجابة باعتبار المطابقة الواقع
في المراد ان الكافر المجاهد اذا لم يكن مقصرا اصلا لا يدخل النار والحق
الاول لان الله تعالى كلف بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي مخطئ
مقصر قطعا منفي في العهدة لقوله تعالى والذين جاهدوا والاية اول
وعن ان المخطي في الاصول الكلامية مخطي حد ابيض في النار
مخلدا سطل ان المجتهد المخطي معاب لان الله تعالى لو سلم انه نصب
في كل المقاصد الكلامية ادلة يقدر عليها كل مكلف بسعيه وجهده
الدعوى اوضح في الفروع فيكون المخطي في الفروع معاقبا ايضا
لانه من تقصيره فلا يصح العمل له بما اخطاء فيه في الفروع ولمن قلده
الا ان يقال علمنا ذلك في الفروع بالنص دون الاصول واما المسائل
الشرعية الفرعية فالحق ان المصيب فيها واحد والظاهر من المصيب
في هذا القول غير ما قاله الحافظ ورديه لانه لو اريد رفع الاثم
يكون الكل مواقفا بل المراد من ادرك مراد الله من الشرع كما يفهم
من قول المص وهو الذي اصاب حكم الله تعالى في الواقعة والمراد
بحكم الله هو الاجر والنهي لا الاخبار والمرتبة عليهما فانها تتبع مصالح
الا سادس ثم ان تعريف المص على ما قال العراقي يظهر فيما اذا كان حكم الله

مستيقنا في نفس الامر قبل الاستدلال حتى يطلب الاصابة فاذا لم يكن
مطلوب معين فلا معنى للاصابة كما يقال اصاب سهم الرامي الغرض والصيد
او اخطاهما وذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائي
الى ان كل مجتهد مصيب الاصابة سواء اريد بها اصابة الله تعالى او اريد
ما طابق الواقع او رفع الاثم وليس المراد الاخير لانه ليس لله تعالى في
المسئلة الاجتهادية حكم معين عندهم فلا يمكن اصابته والخطاء فيه اقول
يلزم ان لا يكون المستدل الناظر له مطلوب متوجه اليه بخصوصه مع
المخطئ معذور اجماعا اما عند المصوبة فلانه لا خطاء واما عند المخطئة
فلان له اجرا واحدا الا من سد المرتبة الرتبة لسكينة وتوجه مرتبة
عتاب المرسين كذا في القاموس في باب الميم والسين المهملة ولعله
اغاد بيت لقوله تعالى والذين جاهدوا الاية لكن الاجماع حجة في النوع
لنا في رد المصوبة واثبات ان المجتهد يخطئ ويصيب ان احد الامارتين
ان رجحت على الاخرى تعينت للعمل فالمخالف لها مخطئ وان لم يترجح احدهما
في نفس الامر كان اعتقاد كل من المجتهدين اعتقاد رجحان امارته خطاء
فيكون كل منهما مخطئا ولان المكلف ان كلف بمثل الاعمال بمقتضى الامارة
كان حكما في الذهن اما بشيهما على تقدير ان يعرض بالارادة او بما لا يقطع
اذا كان الحكم معينا عند الله عز وجل عند المكلف والاول يبطل
بالاجماع والثاني لما مر وان كلف على طريق فان خلا الطريق عن المعارض
يتعين الحكم والعمل به والا فالراجح من الطريقين يتعين فان عدم الرجحان
واستوى فالحكم التخيير على ما اختاره القاضي والبعض فقط او عدم المعارض
او رجحان المعارض فالحكم معين فالمخالف له اي الحكم مخطئ فالمصيب واحد والحكم

معين في نفس الامر على التقادير المذكورة احق الحق وانه تعالى
لا ينصب طريقين متعارضين راجحا ومرجوحا او المرجوح عبث بل مضر
يوجب الخطاء واما المتعارضان المتساويان منها كالدليل الواحد على
تقدير التخيير لكن قد ابطلناه على تقدير التساقط يعني عنها لكن اتفاق اثبات
من الصحابة والتابعين فاحشة بان المجتهد يخطئ ويصيب في الحصول
قال ابو بكر اقول في الكلالة براي ان كان صوابا فمن الله وان خطا
فمني واستغفر الله وروي ان عمر ان حكم بحكم فقال له بعض الحاضرين
هذا هو والله الحق وحكم بحكم اخر فقال الرجل والله هذا هو الحق فقال
له عمر ان عمر لا يعلم انه اصاب الحق لكنه لم يال جهدا وقال عمر ايضا للكاتب
اكتب هذا ما راى عمر ان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمنه
وقضى عمر في الحاملة المعترفة بالزنا بالرجم وكان ذلك على خلاف
النص ولم يلزم نعتق عمر وهذا ادل على ان استوى الحد لا يلزم
في الاجتهاد فان عدم وجدان النص الصريح المشهور لا ينافي الاجتهاد
بدون البحث العام في الحادثة ان نزلت بالمجتهد بنفسه من غير نظر الى
احد سواء كان مجتهدا او لا عمل بما اداه اجتهاده واليه اعلم ان من قال
ان المصيب واحدا ورد على المصوبة فان تصويب الكل الى حاد ع
لا استطاع لها كما اذا قال المجتهد لامراته المجتهدة انت باين ثم راجعها
والزوج يرى الرجعة بالكنايات دون المراة فتنازعا في الوطي شرعا
لا يمكن قطعه فقال المصيبون هذا لازم عليكم ايضا فان المعترض المخطئ
منكم وافقوا بان المخطئ يجب عليه العمل بظنه الخطاء اذا لم يعلم خطاءه فعاد
المحذور اقول يمكن ان يقال على ان يقال على مذهب المخطئة بان خطاء الاجتهاد

اذا كان ظاهرا ويعلم المجتهد وجه خطائه والمخطئ بالتحقيق يجوز له زجره ومنعه
فان كان المراد مخطئه يصح منع صرفها بالمقاربة بخلاف ما اذا كان الاثنان
مصيبين فان تساوت الامارة في نفس الامر يجب على المختار عند المص
او حكم بالتخيير فقط وعادا الى الاجتهاد وبان يعمل بالبراءة الاصلية وان تعلقت
الحادثة بغيره بغير المجتهد فما يجري فيه الصلح كالمال بغيره من سائر
حقوق الادميين اصطلحا من غير احتياج الى الرجوع الى الحاكم او ترافعا
الى حاكم يفصل بينهما بان يحكم بالقسمة بينهما فيما يجري فيه القسمة او غيرها
ولا يجوز الرجوع بعد الحكم سواء رجعا الى حاكم او جعلاه المفتي بل الحكم
حكما وان لم يجر فيه الصلح كالطلاق بصيغة يعتقد احدهما انه صحيح دون
الاخر كما مر في مسئلة الكنايات سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او غير حاكم
او حاكما او لا يكون مجتهدا اصلا اذ ليس للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل يجب
من غيره بل يجب من قبله من يقضي بينهما من الحاكم والمدعي وان نزل الواقعة
بالمقلد ولا يمكن فيه الصلح وان لم يكن له زمان يعد رتبة الاجتهاد رجع الى المفتي
فان تعدد المفتي رجع الى ما اتفقوا عليه وعلى فتواه وان اختلفوا في الحكم
عمل بالاعلم الازهد فان تساويا يخير في العمل بقول ايهما شاء فان حكم المفتي
بوقوع الخلع للشافعي اي على اعتقاد ان الخلع فسخ لا طلاق فلا يصير المراة
التي خالعها ثلثا المطلقة ثلثا حتى يحتاج في نكاح الزوج الذي خالعها اياها ثلثا
الى محلل فنكح المفتي المذكور المراة المذكورة لنفسه على فرض انه هو الزوج الخالع
ثلثا ثم اعتقد مساواته للطلاق اي ثم رجع عن اعتقاد ان الفسخ ليس بطلاق واعتقد
انه طلاق فالاقرب تحريمها والنكاح لان حكم الحاكم لما اتصل بالنكاح الذي وقع
بالحكم فتواه بمثله في المحصول انه المجتهد اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ فنكح

امراة خالعها ثلثا ثم ~~اعتقد مساواته للطلاق~~ تغير اجتهاده فاما
ان يكون قد قضى القاضي بصحة ذلك النكاح قبل تغير الاجتهاد
او ما قضى الحاكم بذلك فان كان الاول بقي النكاح صحيحا لان قضاء
القاضي لا ابطل به حاكما او لا يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان كان
الثاني لزم تسريحها ولا يجوز امساكها على خلاف اجتهاده فلا بعقد
النكاح بعد الاجتهاد واما لو اعتقد قبل النكاح ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع
فسخ فانه يحرم عليه امساكها ولو كان الزوج عاميا وخالع امراته
ثلثا فامسك بقول المفتي بناء على ان الخلع فسخ ثم تغير اجتهاد المفتي المذكور
وهو نقل بقوله فالاقرب انه لا يرجع عن النكاح الذي نكح بعد الخلع
بقول المفتي كما في المحصول عن المسئلة اذا تغير اجتهاد المتبوع بحكم قضاء
القاضي فانه مقرر والفرض ان العامي عمل بمجرد الفتوى لان الحكم
اقوى من الافتاء ولان الحكم لا ينقض الا ان يخالف دليلا قطعيا
لا ظاهرا والبحث الثالث المجتهد ان ذكر دليل فتياه اولا لم يجب عليه
تكرر الاجتهاد وان لا يجتهد فان خالف اجتهاده فانما يجوز له ان المجتهد او ابني
مرة بما ادى اجتهاده اليه ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فان كان ذاكرا
لدليله في الاجتهاد الاول افتى بما اداه الاجتهاد ثانيا اقول في الفقهاء
الدينية الكلامية لا يحتاج الى تذكر الدليل ويكفي اليقين الحاصل بالمدعى
في الايمان ولو نسي الدليل بالكلية فالظاهر ان يكون المسائل الفرعية كذلك
ولعلهم يفرقون بين ما حصل بالامارة لاحتمال الرجوع في الثاني بامل وعرف
المعنى المستفتي واعلمه رجوعه عن الاجتهاد الاول ولو لم يجتهد مع علمه بانه اجتهد
المستند المعلوم لكن نسي الدليل فقيل له البناء على الاجتهاد الاول والاقتاد

بذلك الاجتهاد والاقرب ذلك للاصحاب ان قلت يمكن قياس التجزي
من الادنى على الاعلى لان بنيان الدليل اذا لم يمنع في الاصول ففي
الاولى ان لا يمنع في الفروع قلت الفرق ظاهر فان مدار الاصول
على اليقين والفروع على الظن فلا يقاس احدهما بالآخر الفصل الرابع في المفتي
والمستفتي وفيه مباحث اربعة الاول يشترط في المفتي والحاكم الى الماضي الايمان
فلا يصح الحكم والفتوى من غير المؤمن والعدالة وعدم مؤمنهما لان غيرهما
ليس محلا للامانة فلا يعتمد في امر الدين الذي هو اهم المهام واعم ما يحتاج
اليه الفتوى لان الافتاء والحكم يعتبر على حكم شرع الذي يجب والتشبه يتوقف على ايمان
بما لا يعلم وهو يبطل اجماعا والنص الصريح ويبطل بغير المجتهد الفتوى بما يحكيه
عن المجتهد الاول الاقرب انه ان كان يحكي عن ميت لم يجز له العمل به
اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع لو خالف حيا ان لو حكى عن ميت
لم يجز الاخذ بقوله لانه لا قول للميت بدليل ان الاجماع ينعقد بخلافه وينعقد
مع موته ولهذا يدل على انه لم يبق له قول بعد موته وفائدة تصنيف الكتب
الفقهية وكتابتها مع فناء اربابها امران الاول استفادة طريق الاجتهاد
من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض والثاني معرفة المتفق
عليه من المختلف فيه كما في المحصول والتأمل ان يقول اذا كان الراوي عدلا
ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل للعامي ظن
صدقه ثم كان المجتهد عالما فذلك يوجب ظن صدقه في ذلك الفتوى وح
يتولد للعامي من هذا الذي الظن ظن ان الله ما رواه الراوي العدل الحي عن
ذلك المجتهد الميت والعمل بالظن واجب وايضا انعقد الاجماع في زماننا هذا
على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لان الزمان خال عن الائمة والاجماع حجة هذا كلام

المحصول واقول هذا يستلزم بطلان الاجماع الذي انعقد بموت المجتهد الثقة
العدل الا ان يخصص الظن المذكور بما سوى مادة الاجماع وان يحكي عن حي ابدل
الاجتهاد وان كان قد سمعه منه مشافهة جاز له العمل به ولغيره ايضا تقليدا
الذي نقله وكذا لو سمعه من يخبر ثقة عن المجتهد الحي وان كان المجتهد به بالحكم
فالاقرب جواز العمل به بالمكتوب ان امن التزوير والغلط والا فلا البحث الثاني
الحق يجوز للعامي ان يقلد المجتهد في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد فانهم لم
يجوزوا التقليد في المسائل الاجتهادية وغيرها الا بعد ان يظهر ان اجتهاده عن
دليل وجوز الجبائي في الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس لنا قوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة على الامر بتفقههم اوجب التعلم
على بعض الفرقة في الغير من التقليد اقول جواز التقليد متفق عليه انما
الخلاف في ظهور اجتهادهم عنده عن دليل والاية لا تساعده الا ان
يقال معنى الاية الاعم ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي فان لم يكن متعبدا
اي في الواقعة بشيء فهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا بالبراءة الاصلية
اجماعا وان كان العامي مكلفا بشيء بعينها اي غير البراءة الاصلية
من الاستدلال فان لزمه ذلك اي التكليف بالاستدلال حين استكمل عقله
اي اول بلوغه فهو باطل الاجماع لان كل الامة ليس مكلفا بالاجتهاد
بل انما هو فرض كفاية لا فرض عين وان كان التكليف بالاستدلال حين
حدوث الحادثة يلزم تكليف ما لا يطاق وايضا خلاف الاجماع فان
الاجتهاد وليس فرض عين كما قلنا واقول الاجماع الذي نقله المصنف
في الدليل المذكور يبطل ما نقله من معتزلة بغداد من عدم تجويزهم التقليد
مطلقا ويمكن ان يقال مراد معتزلة بغداد من عدم تجويزهم التقليد مطلقا ويمكن

انه يجاب مراد المعتزلة ببغداد بما قالوا ان التقليد المحض لا يجوز من غير ان
يسأل عن وجه الاجتهاد كما يشعر به عبارة المحصول وغيرها كما اشرنا اليه
في المحصول وغيرها كما اشرنا اليه في المحصول وغيرها كما اشرنا اليه في
المحصول لنا وجهان الاول باجماع الامة قبل حدوث المخالف لان
العلماء في كل عصر لا ينكرون على العامة الاقتصار على مجرد اقاويلهم ولا يلزمونهم
منهم ان يسألوهم عن وجه اجتهادهم الثاني ان العامي اذا نزلت به حادثة
من الفروع فاما ان يكون مأمورا بشيء وهو باطل بالاجماع لما مر فيه الرجوع الى
قول العلماء والحق بل يلزمه الرجوع الى الاستدلال والاستدلال منه باطل لان
الاستدلال اما بالتمسك بالبراءة الاصلية او بالادلة الاصلية والاول باطل
بالاجماع والثاني ايضا باطل لوجهين الاول ان الصحابة ما كانوا يلزمون شيئا
من لم يشرع في طلب العلم حال استكمال عقله وما نشاهد ان ذلك يوجب فساد
العالم لاشتغال كل الناس بالاجتهاد والعامي ايضا باطل لانه يقتضي ان يجب
عليه تحصيل صفة المجتهد عند نزول الحادثة وهو غير مقدور له ولقائل ان يقول
ان القائلين بانه لا يجوز التقليد في الشرع لا يقولون بالاجماع ولا بخبر الواحد
ولا بالقياس ولا يجوز التمسك بالظواهر المحتملة واذا كان كذلك سهل الامر
عليهم فانهم قالوا الامر عند العقل ان الاصل في الذوات الاباحة وفي
المضار الحرمة فان جاء في بعض الحوادث نص قاطع المتن قاطع الدلالة
يوجب ترك ذلك الاصل العقلي وان لم يوجد ذلك فالبقاء على حكم العقل والنص
القاطع يمكن حفظه من غير خوف وفي العام اقرب بعد اعتبار حقيقة الاجماع
وحقيقة الادلة يبطل كلامهم واما مسائل الاصول الكلامية فالحق المنع من التقليد
فيها لان الله تعالى منع اتباع الظن وهو ليس في الفروع وفي الاصول لما

انه عليه السلام مأمور بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو الى غير ذلك
من الايات والروايات القاطعة فيجب علينا لوجوب الاقتداء
كما مر واذا لم يعدوها من الخواص لان التقليد غير معلوم الصدق فيجب التمكن
عن العلم لاستحالة علم جواز الخطاء والاحتراز عنه حسن عقلا
وقبول النبي صلى الله عليه واله من الاعرابي مجرد الشهادة وقبل الكلمة
صلى الله عليه واله يحصل اصول العقيدة بتركه مشاهدة صلى الله عليه وآله
له للاعرابي وان لم يمكن الاعرابي عن التعبير عن تلك الادلة على وجه
تفصيل يطابق القوانين ولم يمكن من الجواب عن الشبهات فانه
ليس فرض عين بل فرض كفاية البحث الثالث العامي يجب عليه التقليد
في الفروع كما سنا اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان تمكن من فعل الاجتهاد بان
سعى في تحصيل العلوم التي لا بد منها في الاجتهاد لكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد
اما لو كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد لم يجز له العدول الى قول المفتي
وان لم يكن البالغ رتبة الاجتهاد وقد اجتهد فقيل يجوز له التقليد مطلقا
من ان يجتهد كان وهو قول اسحق بن راهويه والثوري واحمد
بن حنبل وقيل انما يقلد الاعلم وهو قول محمد بن الحسن الشيباني وقيل
فيما يخصه ان يخص البالغ رتبة الاجتهاد دون ما يفتي به للغير وهو
قول بعض العراقيين وقيل فيما يخصه اذا كان الوقت ضيقا وخاف
الفوات لو اشتغل وهو قول ابن سريج والاقرب المنع لانه يتمكن من
من تحصيل الظن بطريق اقوى من التقليد فيتعين عليه ووجه القوة
جواز طرف الكذب على المفتي والجواب الحق عن قول ابن سريج
فانه اذا ضاق الوقت لا يكون متمكنا من الاجتهاد وهو ظاهر

من قال انه يجوز تقليد العالم للعالم بتقليد عثمان لابي بكر وعمر في الجمل
ان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمن ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله
وسيرة الشيخين فقال نعم كان ذلك بمشهد من عظماء الصحابة فلم ينكر
عليه احد فكان ذلك اجماعا فان قلت ان علمنا لم يحصل جوازه
ودعوى انه عليه السلام قبل جوازه ثم البحث الرابع لا اشتراط في
المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد
فلا يحتاج الى العلم بصحة الاجتهاد بل يكفي الظن فيجب ان يغلب على ظنه
انه من اهل الاجتهاد والورع وهذا انما يصح ان كان المراد باهل
الذكر اهل الاجتهاد وقال محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل
في تفسيره المسمى بمفاتيح الاسرار عن جعفر بن محمد عليهما السلام ان رجلا
سأله فقال من عندنا يقولون في قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون ان الذكر هو التورية واهل الذكر هم علماء اليهود فقال عليه السلم
اذن والله يدعوننا الى دينهم بل نحن والله اهل الذكر الذين امر الله تعالى برد
المسئلة الينا وكذا نقل عن علي عليه السلم انه قال نحن اهل الذكر وروي
ان اباذر الغفاري شهد الموسم بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله
فلما احتفل الناس في الطواف وقف بباب الكعبة واخذ بحلقة الباب
ونادى ايها الناس ثلثا فاجتمعوا واستمعوا قال من عرفني ومن لم يعرفني
فانا ابو ذر الغفاري احدثكم بما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله سمعته
حين احتضر يقول اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي وانهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض كهاتين وجمع بين اصبعيه المسبحتين من يديه وقرنهما وساوى
بينهما ولا اقول كهاتين وقرن بين اصبعيه الوسطى والمسبحة من يده اليمنى لان

احديهما

احديهما يسبق الاخرى الا وان مثلهما فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا
ومن تركها غرق هذا كلام الشهرستاني بحروفه فان قلت عموم الاية
لا يدل على وجوب غلبة الظن بالاجتهاد قلت هذا اعلم بما الخارج
وانما يحصل هذا الظن للمستفتي برؤيته له في المفتي منتصبا للفتوى
بمشهد من الخلق الذين هم معرفة كاملة واجماع المسلمين على استفتائه
وتعظيمه وهذا يوجب غلبة ظن اجتهاده واذا غلب على الاجتهاد و
ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه
اجماعا لان غلبة الظن باجتهاده لازم وهذا الاجماع مع ظن عدم العلم
لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارة اي ظن المستفتي بعدم العلم المفتي
وعدم ديانته كامارة المجتهد بالحكم فكما يجب على المجتهد الحكم بالامارة
فكذلك ظن المستفتي يوجب عدم العمل بقول حينئذ غير العالم مثلا
فلو افتاه اثنان فصاعدا على مسئلة فان اتفقوا فلا نزاع في حجه
والا اجتهد المستفتي في تحصيل افتاء الاعلم الاورع وقلده وان
تساويا العلم والورع تخير فيما وقع الاختلاف فيه في متابعة ايهما
شاء وان رجح احدهما بالعلم والاخر بالزهد يقلد الاعلم لان العلم
له اسوة حسنة على السائر ويعلم العلم بالتسامع ممن يعتبر قوله في معرفة
العلماء والقرائن الدالة على انه اعلم لان البحث من نفس العلم بالبحث
العامي مع المجتهد اوليس على العامي ذلك لان كان العامي غير شامل
للعلم المتعر صح ذلك ولا يجوز للعامي اذا لم يكن من اهل الاجتهاد والافتاء
بقول المجتهد حيا او ميتا هذا الذي الف ما مر من ان المقلد له العمل بقول
المجتهد الحي وبعده الا ان يراد بالافتاء الحكم ولا يجوز للعامي تقليد المفضول

مع وجود الافضل لان ظن اصابته اي المفضول اضعف من ظن
اصابة الافضل واذا تساوى المفتيان فقلد العامي احدهما لم يجز
له الرجوع في ذلك الحكم والاقرب جوازه اي جواز الرجوع عنه في غيره
من المسائل التي لم يقلده المفتي الاول وانما كان ذلك اقرب لان العدول
عن القول الذي نقله عرض التساوي في المفتين يكون ترجيحا من
غير مرجح بخلاف ما لم يعمل فان نقله جاز لعرض تساويهما الفصل الخامس
في طرق اختلف المجتهدون فيها وفيه مباحث بحثه الاول الاستصحاب الحال
وهو عبارة عن ان الحكم الفلاني كان وان لم يظن عدمه وكل ما هو كذلك
فهو مظنون بحجية خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية قد اختلفت في صحة
الاستدلال به وافادته ظن البقاء وعدمها العدم افادته اياه
فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية
على بطلانه ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا
اصليا كما يقال في ما اختلف في كونه نفيا ما لم يكن الدليل منتظرا
او الاصل بقاؤه الى ان يثبت المعارض والاصل عدمه لان وجود الشيء
في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال لقضاء العقل بذلك
في اكثر الوقائع الشرعية والعرفية في الشرح العضدي لنا ما تحقق وجوده
في الاستقبال لقضاء العقل بذلك في اكثر الوقائع الشرعية والعرفية
في الشرح العضدي لنا ما تحقق وجوده في الاستقبال لقضاء العقل بذلك
في اكثر الوقائع الشرعية والعرفية في الشرح العضدي لنا ما تحقق وجوده
او عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه هذا
امر ضروري ولولا حصول هذا الظن لما جاز للعاقل مراسلة من فارقه ولا

الاشتغال

الاشتغال بالحراثة والتجارة وارسال الهدايا ونظايرها من بلد الى
بلد بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا
ثبت الظن فهو متبع شرعا اقول فيه بحث فان الظن اللازم من
العلم بوجود الشيء لو كان ضروريا لم يكن الاستصحاب من الحجج اولا يكون
الحجة الا في النظريات وايضا حكاية الحراثة مبني على ترتب دفع الضرر المحتمل
فانه على تقدير الحيوة وعدم الحراثة يصل الضرورة اليه والى اهله وكذا
الكتابة الى الغائب ونظايرها يكفيه الاحتمال فان قلت نحن نحمل الكلام
الشرح العضدي هكذا هذا ما تحقق وجوده في حال ولم يظن طرو معارض
يزيله وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وهذا اللزوم ضروري وثبت
هذا الطريق من الظن حاصل للعقلاء والصبيان فان الذين لا يقدرون على
الكسب نعم ان ما جعل حجة له ليس نظريا فلا نحمل كلام الشرح العضدي
على ذلك على انه لو حمل عليه يلزم ان يكون الدليل العقلي عنده حجة مع
انهم لا يقولون به في الشرح العضدي لنا ايضا انه لو شك في حصول الزوجية
حرم عليه الاستمتاع اجماعا ولو ظن دوام الزوجية جاز له الاستمتاع اجماعا
ولا فارق بينهما الا الاستصحاب عدم الزوجية في الاول واستصحاب الزوجية
في الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب للزم استواؤهما الحالين في التحريم والجواز
وهو باطل اقول الفارق الفارق في الصورتين الاجماع فانه حجة بالاتفاق
بخلاف الاستصحاب وقد مر ان ما يظن علته الاجماع لا يجعل علة الاجماع
وقد فرق بين الظن والشك ايضا ولان الاحكام الشرعية مبنية عليه اي على اعتبار
الاستصحاب لان الدليل انما تم لو لم يتطرق اليه المعارض من نسخ وعدم
كسبه التخصيصات وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب اقول عدم العلم

بالمعارض يكفينا ولا نحتاج الى الاستصحاب الا يرى ان البراءة الاصلية
عند الاستصحاب اصحوا اي اصح حكم والاستصحاب فان الثبوت في الوقت
في الحكم ان كان لاشتماله على مقتضاه كان قياسا فيكون راجعا الى الحجج
التي مضت فلا يكون حجة اخرى ولكن يصح الاستدلال بها والا كان
ثبوته فيها ليس لوجوده في الحكم من غير دليل وهو باطل من المثبت والنافي
والجواب ان ثبوته في الوقت الثاني في الحكم بما علمنا من الظن الحاصل بعد العلم
بوجود الشيء سابقا لا لتحصيله اما ثبوتها في الزمانين في الحكم بنا و
على ذكرنا من ان العلم بثبوته في الحال يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه
في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي الاول
مطلقا لان القياس دليل واحد من ادلة الشرع كذا في المحصول وفيه
انه انما يتم ذلك لو كان الاستلزام على وجه النظر وعدم ما يتعلق
به في المحصول اعلم ان القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع
والعرف اما الدين فلانه لا يتم الا بالاعتراف بالنبوة لا سبيل اليه
الا بواسطة المعجزات ولا معنى للمعجزة الا الفعل الخارق للعادة ولا معنى
للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه
لو وقع لما وقع الا على هذا الوجه وهذا هو عين الاستصحاب واما
في الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع امرنا بالاستدلال بالاجماع والقياس
مثلا فلا يمكننا العمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم طريان الناسخ فان علمنا
ذلك بلفظ اخر امتنع باستقرائه الى عدم النسخ فان كان ذلك بلفظ اخر يلزم
التسلسل فلا بد ان ينتهي الى الاستصحاب واما العرف فان من خرج من
داره وترك اولاده على حالة كان اعتقاده بقاءهم على تلك الحالة التي

تركهم راجحا على اعتقاد تغيرهم عن تلك الحالة ولهذا في الكتابة ونظائرها
ولولا ظننا لقطعنا بان اكثر مصالح العالم ومعاملات الخلق مبنية على القول
بالاستصحاب اقول العلوم العادية كالعلم بان كتابي الذي في البيت لم يتغير عما مر
العاديات ولا يسمى استصحابا بهذا ما يتعلق باليقين واما ما يتعلق بالشرع
فلانه يمكن اثباتها والتمسك الى الاجماع او النص الصريح بعدم النسخ كما علمنا
من الدين ان نبينا خاتم الانبياء ولم يلزم التسلسل واما ما يتعلق بالعرف
فقد ذكرنا ما عليه فيما اوردنا على الشرح العضدي واعلم ان حاصله
حكموا ان النافي لا دليل عليه ولو كان مدعيا للنفي كمن ادعى نفي الحرمة الا
وهو لا او ان اراد وا ان العدم كان ثابتا في الاصل فيستمر الظن
ببقائه فهو عين الاستصحاب وقد بينا صحته وان اراد وا غير ذلك
فهو باطل قطعا اقول بيانه ان هذا علم ضروري يحصل للبليد والصبي
فلا يكون للعاقل ولا دليل على النافي ولا يكون باطلا قطعا ثم اقول اذا
قلنا الاصل في الشيء عدم الحركة يكفينا البراءة الاصلية فالنافي يكفيه
مثل هذا او ان الراجح فيما لم يعلم دليل عليه العدم كما اشتهر ان ما لا دليل
عليه يجب نفيه في الشرح العضدي في اول كتابه في بيان حد اصول الفقه
فقال الاصل فيه العدم اي الراجح وهو غير المنعكس البحث الثاني الاستحسان
وقد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقون ولا يتحصل منهم اختلاف
معنوي لان بعضهم فسره بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته
عنه وضعف عليه بانه لعدم مساعدة العبارة عليه في الشرح العضدي
ما ذكروا اي بعض الاستحسان لا يصلح محلا للخلاف لان بعضها مقبول
اتفاقا وبعضها مردود وبين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مقبول مردود اتفاقا

وبين ما هو مردود اتفاقا وحمل التعبير المذكور على المردود على العدول
والمراد او نقال بالمعنى في قوله متقدح ان كان بمعنى انه يحقق ثبوته فيجب
عليه العمل بالاتفاق ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه فانه يختلف بالنظر الى
الغير واما بالنسبة اليه فلا وان كان بمعنى انه تحقق ثبوته يجب عليه العمل
بالاتفاق وحمل التعبير المذكور على العدول والمراد او نقال بالمعنى في قوله
متقدح ان كان بمعنى انه تحقق ثبوته فيجب عليه العمل بالاتفاق فان شك فيه
فهو مردود اتفاقا اذ لا تثبت الاحكام بمجرد الشك اقول في صورة
تعارض الدليلين يلزم العمل بالشك على تقدير العمل بالتخيير ثم جعل الاستحسان
بالدليل والشك نفسه بدليل وبعضهم قال ان العدول عن قياس ضعيف
الى قياس قوي في الشرح العضدي انه مما لا نزاع في قبوله اقول
يعني العدول ليس دليلا وان اريد الدليل المعدول اليه فهو احد
الادلة المشهورة فلا يتحقق الاستحسان بالدليل والشك ليس بدليل
وبعضهم قال انه العدول عن قياس ضعيف الى قياس اقوى منه في الشرح
العضدي انه مما لا نزاع في قبوله اقول يعني العدول ليس دليلا وان
اريد الدليل المعدول اليه فهو احد الادلة المشهورة فلا يتحقق
الاستحسان وقال اخرون انه تخصيص قياس باقوى منه في الشرح العضدي
انه مما لا نزاع في قبوله اقول جعل التخصيص دليلا غير معقول وقيل
العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى في المحصول الذي لخصه المتاخرون
في التعريف الاستحسان وجهان احدهما قال الكرخي الاستحسان
هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم في نظائرها
الى خلافه بوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول وهذا يلزم عليه ان يكون

العدول

استعماله لافادة الجميع استعمالا له في احد معنويا ته
لا في افادة الكل اعرف فقد تم الجواب من بعض ذلك
وايضا المجاز اولى من الاشتراك كما تقرر عندهم قال
صاحب المحصول فرعان بعض من انكر استعمال اللفظ
المشترك في جميع معنويا ته جوز ذلك في لفظ الجمع اما
في جانب النفي فكذلك وعنه احتمال لا انما
منعناه في جانب الاثبات فكقوله للمراة اعتدي با
بالاقراء واما في جانب النفي فكذلك وفيه احتمال لا انما
انما منعناه في جانب الاثبات لا قلنا ان الواضع
ما وضع لهما جميعا واما في جانب النفي فلم تقم دليل
هذا الكلام مختلط فان المفرد الذي اعتبرنا في موضع
البحث في مقابلة المركب والجمع داخل في المفرد فمن
انكر استعمال المشترك في كلا معنييه في المفرد كيف يقول
ذلك في الجمع وايضا لا ريب ان النفي يلحق الاثبات فاذا
كان اللفظ موضوعا لشيء في المثبت يكون هو المأخوذ
في نفي بعينه الفرع الثاني اما الوجود فان يفاد باللفظ
المشترك جميع معانيه فانه لا يجب ذلك نقل عن الشافعي
والقاضي ابي بكر انهما قالا المشترك اذا تجرد عن القرائن
المخصصة وجب حمله على جميع معانيه وفيه نظر لانه ان لم
يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله وان كان موضوعا
له فهو ايضا لكل واحد من الافراد فاللفظ دائر بين كل واحد

من الغزوين وبين المجموع فيكون الجزم بافادته المجموع دون
كل واحد من الغزوين مرجحا لاحد الجائزين على الاخر اقول
مراد الشافعي والقاضي من ارادة جميع معانيه ارادة
كل واحد من المفهومات مثلا اذا فرضنا اطلاق العين
بلا قرينة فمراد لو حكمنا على كل واحد ويستلزم قصد المجموع
ايضا بناء على ما ذكرنا اي قصد كل واحد يستلزم مجموع
المقصودين الذي هما مقصد المجموع وليس المجموع مقصودا اولا
بالذات البحث الرابع انه اي الاشتراك على خلاف
الاصل اي خلاف الراجح لان الاشتراك دعوى زايد
والراجح عدمه قال صاحب المحصول في معنى الاصل ان
اللفظ اذا دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على
الظن عدم الاشتراك والمراد بالذات اي المنظور
بالنظر الاول من وضع الالفاظ انما اعلام السامع
ما في ضمير المتكلم كما شاع بينهم ان الدلالة الوضعية
للافادة والاستفادة وحكي ان [illegible] ان الواضع
يمكن ان يضع لذاته لمحض الذكر ولا يكون المقصود
الافادة والاستفادة الا ان يقال المراد بقوله انما
هو بحسب الغالب وقد يترتب امور اخر مرادة بالعرض
كالاجمال ونظايره التي مرت الاشارة اليها وانما
يحصل به الغاية الذاتية اي المنظور اولا في الوضع
الالفاظ عند اتحاد الوضع فانه اذا لم يكن وضع اخر

اصلا

اصلا يكون مانعا عن احتمال اخر وهذا يدل على عدم اولوية
المجاز بل مرجوحيته فانه على تقدير تعدده يكون نسبة المعاني
الى اللفظ واحدة فلا يخصص احدهما بالفهم فينتفي الغاية
اقول هذا الدليل منقوض بالضماير واسماء الاشارة
اسماء الاشارة فانها تطلق على الامور المختلفة مع ان هذا
الاطلاق لا يوجب الاشتباه وكذا الموصولات ولان
الاشتراك وعدمه لو تساويا يجب اعتقاد السامع
يعني انه كما هو حفظ معنيين بلا تفاوت في نظره فلو
سمع لفظا لما حصل سبق ما ادعى الوضع فيه دون غيره
وكان لا يحصل الفهم عند التخاطب اقول يتوجه لفظ
هذا على هذا وايضا العلم بالوضع مرجح ايضا المقصد
من افادة الدليل اظهار راجحية نفي الاشتراك بعد
دعوى اخر لو صح وكيف لا ولو فرضنا اطلاق ولا نعلم
ان الراجح هو عدم الاشتراك اولى وهو يستلزم عدم
الفهم على الاول وان كان متساويا كما قال المصنف
فاذا اعتقد تحصل هذا وسمع لفظا لا بد ان لا يفهم منه
شيء مع انه ليس كذلك والجواب ما قلنا من ان
العلم بالوضع مرجح ويمكن ان يستدل على عدم
المساواة بانه يستلزم ان لا يحمل رواية
اذا لم يكن قرينة معينة للمراد البحث الخامس
في وقوعه اي المشترك في القران اقول في

وقوع الفعل المستقبل في القران لاريب فيه وكذا البعض
الحروف المشترك كالواو للقسم والعطف والحروف
الجارة ونظايرها وايضا الماضي الذي دخل عليه حرف
الاستفهام يكون حقيقة في الانشاء فيكون مشتركا بين
الانشاء والاخبار وظهر وقوع المشترك في القران ويدل
عليه اي على وقوع المشترك في القران ان القرء وضع
للطهر والحيض معا لا باعتبار امر مشترك وعسعس لاقبل
وادبر والقرء وعسعس واقعان في القران احتج
المانع بان تجرده عن القرينة ناقض الوضع
ومجامعته مع القرينة يستلزم التطويل بلا
فايده اقول لو صح هذا الدليل يلزم بطلان
المجاز ايضا وايضا لو صح يدل على عدم وقوع
الاشتراك لا في القرآن ولا في غيره اذا كان
الواضع هو الله تعالى واما اذا كان غيره
فيمكن ان يقال التطويل بلا فايده يتصور فيه
وايضا يدفع هذا بوقوع الالفاظ المشترك
كما قررنا بلا ريب

صح البياض

وتشبيه

العدول عن الاول وهذا يلزم عليه ان يكون العدول من العموم الى التخصيص
ومن المنسوخ الى الناسخ استحسانا لان ظاهر التوريث الاول لا يكون الا دليلا
مخصصا لكن يكون الثاني اقوى وفي صورة النسخ لا شي كذلك وكذلك
ان ما هو في التخصيص الثاني قال ابو الحسين الاستحسان ترك وجه
من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو
في حكم الطارى على الاول خرج بالاول التخصيص والنسخ وبالثاني الحكم
ما قوى القياس فانه ليس في حكم الطارى قال ابو الحسن ولا يلزم عليه
العدول من العموم الى التخصيص ومن المنسوخ الى الناسخ استحسانا لان قول
ظاهر التوريث ان يكون الدليل القياس المخصص لان العموم لفظه
شامل ولا يلزم عليه ان يكون اقوى القياسين استحسانا لان الاقوى
ليس في حكم الطارى على الاضعف فان كان طاريا فهو استحسان
قال محمد بن الحسن في غير موضع من كتبه تركنا الاستحسان بالقياس كالرجل
قرأ آية السجدة في آخر السورة فالقياس يقتضي ان يكتفي بالركوع
والاستحسان ان لا يجتزي به بل يسجد لها انه قال بالقياس ان قلت
هذا الاستحسان ان كان اقوى من القياس فكيف يجوز تركه وان لم يكن
اقوى منه فقد بطل حدكم قلت وتلك المتروك انما يسمى استحسانا
لانه وان كان الاستحسان وحده اقوى من القياس وحده لكن اتصل
بالقياس وحده شي اخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان كما في
المسئلة التي ذكرتم فان الله تعالى اقام الركوع مقام السجود في قوله
وخر راكعا واناب فهذا امر هذا الحد الذي ذكره ابو الحسين واعلم
ان هذا يقتضي ان يكون الشريعة كلها استحسانا لان مقتضى العقل هو البراءة

الاصلية وانما ترك ذلك لدليل اقوى منه وهو نص او اجماع او قياس
وهذا الحكم الطارئ على الاول فلزم ان يكون القياس الكلي استحسانا وهم
لا يقولون بذلك لانهم يقولون تركنا القياس للاستحسان وهذا يقتضي
ان يكون القياس مغاير الاستحسان فالواجب ان يراد في الحد قيد آخر
هو مغاير لذلك الوجه للبراءة الاصلية اقول يعتبر في الاستحسان
على قول الكرخي الاول العدول عما حكم في الناسخ ما حكم في الناسخ يكون خلاف
النظر لا حكم في الاول وفي ترك السجود حين قراءة اية السجدة على
بالنظر وترك خلاف النظر وهو السجود الا انه لا يتحقق العدول الاستحسان
وعلى قول ابي الحسين يعتبر في الاستحسان ان الاول ترك دليل ضعف
في الاجتهاد بواسطة دليل قوي الناسخ ان يكون الاقوى طاريا على
الضعيف فح لا يتحقق في الصورة المذكورة الاستحسان لان من
قراء اية السجدة وترك السجدة لم يترك القياس لان السجدة التي
هي اقوى من القياس بل السجود المتروك ولا يعني بترك ان يكون
الركوع قائما مقام السجدة عند صحيح ابو محمد الحسن صرح بانه ترك الاستحسان
للقياس لا للركب وايضا المجموع المركب من القياس وجعل الركوع قائما
مقام السجود ليس وجها واحدا وظاهر التعريف الذي ذكره ابو
الحسين على خلافه وايضا الاستحسان على ان يكون المركب من الوجهين
واحدا يكون هو المجموع المركب ولا يصدق التعريف على المركب
لانه ليس باقوى وجعله اقوى من حيث انه اذا اقترن بالقياس وحده
يكون اقوى خلاف المتبادر ثم ان قول المحصول يلزم ان يكون
الشريعة كلها استحسانا منظور فيه لان من الشريعة الاباحة الطارية

على الوجوب فاذا بطل الوجوب بقيت الاباحة ولا يكفي فيه العقل
لانه منع لا يصلح دليل الاباحة الطارية اقوى من دليل
الوجوب لان الاول متروك بالكلية معمول بها والوجوب على المراد
بان يعارض الدليلان والبراءة الاصلية لا يلاحظ بالمعارض على الكل
المعارض فلا يتحقق الاستحسان ان يجب الرابع والقول الاول
وهو توقف الاستحسان بدليل ينقدح في نفس المجتهد كان يحصل للمجتهد
شك منه لم يجز العمل به اجماعا اي ان كان الانقداح باعتبار الشك
والا اي ان كان باعتبار عدم القدرة على التعبير عدم القدرة على
التعبير مع تحقق الدليل وجب العمل به اجماعا كما مر تفصيله والمعنى الثاني
للاستحسان متفق عليه من ارباب القياس ولا يكون من الطرق
المختلف فيها عندهم وكذا المعنى الثالث وهو تخصيص قياس باقوى
منه والرابع وهو العدول الى خلاف النظير بدليل اقوى بانه يتحقق
عليه من ارباب القياس في شرح العلامة التفتازاني اعلم ان الذي
استقر عليه راي المتاخرين هو ان الاستحسان عبارة عن دليل يقابل
القياس في شرح العلامة التفتازاني اعلم ان الذي استقر عليه
راي المتاخرين هو ان الاستحسان عبارة عن دليل يقابل
القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام وهو حجة لان ثبوته بالدلائل
التي هي حجة اجماعا لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم
في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة
الحياض والابار واما بالقياس الخفي وامثلته كثيرة والمراد بالاستحسان
قياس خفي يقابل قياسا جليا وانه حرر بانه على هذه يغاير ليس دليلا

خارجا عما ذكر من الادلة الاربعة انتهى وفيه بحث لان الدليل المذكور
في تنويعه اعم من الادلة الاربعة الا ان يراد انه ليس خارجا لحسب الواقع
البحث الثالث مذهب الصحابي ليس حجة لجواز الخطاء عليه في الاجتهاد
فلا يكون مذهبه حجة في الشرح العضدي لا نزاع في ان مذهب الصحابي ليس حجة
على صحابي اخر واما على غير الصحابي بعد احتلف فيه والى انه ليس بحجة
وقيل بل حجة مقدمة على القياس وللشافعي فيه قولان احدهما انه حجة مقدم
على القياس والاخر انه ليس اصلا وكذا الاحمد وقال قوم ان خالف
القياس فحجة والا فلا لنا لا دليل على كون قول الصحابي حجة فوجب
تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز وايضا لو كان مذهب
الصحابي حجة لكان قول الاعلم حجة على غيره واللازم منتف بالاجماع بيانه
انه لا معنى لتقدير الصحابي موجب لكون قوله حجة على غيره الا كونه اعلم
وافضل من الغير المشاهدة الرسول واحواله فلو كان ذلك موجبا لكان الاستلزام
الحجة في كل اعلم افضل وحاصله قياس الفرع دعوى الحصر ونفي الغير ضرورة
فيصير قطعيا واقول وجه الاستدلال بقول الصحابي انما هو لقربه بالوحي
وتقربه الى الله وظنّ انه يقول او يفعل ما سمع وراى من النبي صلى الله عليه
واله ثم ان دعوى الاجماع على ان قول الصحابي ليس حجة على صحابي اخر
انما يصح على مذهبهم والا فقول امير المومنين عليه السلام حجة على غيره مطلقا
بالاجماع من الامامية ثم ان صاحب المحصول قال والحق ان قول الصحابي
ليس بحجة قال قوم هو حجة مطلقا ومنهم من فصل اقول قد نقلنا عن المحصول
ان قول المجتهد الميت اذا رواه العدل حجة عند الشيعة وادعى في المحصول الاجماع

فى

لحجة في زمانه وبعدا وبعدا منافية كما لا يخفى اعلم انه لا بد من حمل مذهب
الصحابي في مجرد كونه صحابيا واحد من بعض ما اورد ما ولا يعترض على المصنف
ان قول الصحابي مثل امير المومنين علي عليه السلام حجة فان حجيته بواسطة العصمة
لا لمجرد كونه صلى الله عليه السلام صحابيا وايضا المراد رفع الايجاب
والمخالفة لكل واحد منهم من الاصحاب صاحبه فلو كان حجة لزم التناقض
اقول لو صح هذا الاستدلال لزم بطلان الدلائل التي استدل بها لان
بعضها يخالف البعض وبالجملة الحق ان قول الصحابي اذا افاد الظن المعتدّ به
يكون حجة والا فلا وعدم الدليل دليل على العدم والا لزم الحكم المشكوك
فيه فان المشكوك فيه لا دليل عليه على واحد من طرفيه واذا حكمنا العدم الدليل
على وقوع احد طرفيه يلزم الحكم بوقوع الطرف الاخر كذلك والا لزم اجماع
النقيضين على ان من قال ان عدم الدليل دليل العدم اراد ان عدم الادلة
الشرعية على حكم شرعي يدل على عدم الحكم الشرعي والا لزم التكليف بما لا يطاق
وهو ظاهر ومنع المعتزلة جواز ان يقول الله للنبي صلى الله عليه السلام والعالم احكم
بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب والا بطل التكليف لان قول المكلف
على صفة الفاعل ان اخترت افعل وان لم تختر فلا تفعله اباحة والاباحة
ليست بتكليف في المحصول اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله للنبي او للعالم
احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقطع بوقوعه يونس بن عمران وقطع جمهور المعتزلة
بامتناعه وتوقف الشافعي في امتناعه وجوازه وهو المختار وضعف هذا التوقف
لا يظهر الا بالاعتراض على ادلة القاطعين والمانعين المانعون فقد تعلقوا
بما يدل على امتناعه واخرى بما يدل على عدم وقوعه اما الوجه الاول فهو انه

انا ان جوزنا هذا التكليف اما ان يحصل الاختيار رجحانه به المصلحة او
يحصل الاختيار رجحانه به المصلحة ويحتمل الفعل مصلحة في نفسه ثم يختاره
المكلف الاول باطل وحصل حدهما انه على هذا التقدير يسقط
التكليف لان المكلف متى قال ان اخترته فافعل وان لم اختره فلا
يفعله هذا اباحة الفعل وثانيهما ان المكلف لا يستطيع الفعل او
الترك ولا يجوز تكليف المرء بما لا يمكنه الانفكاك عنه بخلاف التخيير
في الكفارات فانه يمكنه الانفكاك منهما اجمع واما الثاني فبطلانه
لو حصل احدهما ان القصد الى الفعل اذا لم يتقدم هذه الامارة
المجيزة كان التكليف باختيار الحسن دون القبيح تكليفا ما لا يطاق وثانيهما
انه لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي والتالي لا يجوز بالاجماع
واما الذي يدل على عدم الوقوع فامران الاول لو كان الرسول عليه
السلام مامورا بان يحكم على وفق ارادته لما كان منهيا عن اتباع
هوى ولان معنى اتباع الهوى الحكم بما يميل اليه طبعه الثاني لو قيل احكم بما
شئت لما قيل لو لم لما اذنت ولم تحرم ما احل الله لك ونظايره
واما موسى بن عمران فقوله تعلق بوجوه بعضها يدل على الوقوع فرد ايات
مثل ما روي انه لما قال النبي صلى الله عليه وآله ايها الناس كتب عليكم
الحج فقال الاقرع بن حابس اكل عام فتوقف ذلك ورسول الله
ساكت فاعادها قال رسول الله صلى الله عليه وآله والجواب عنها دلالة
المامن ان حكم الله تعالى ليس مفرعا على المصلحة واما دلالة موسى
فضعيفة لاحتمال ان يقال لورود النهي والامر قبل التوقف على الوجوه
الخاصة هذا خلاصة كلام المحصول والمص اشار الى ادلة القائلين

بالامتناع فقط بعد ما مر بقوله ولان المكلف لا ينفك عن الفعل او الترك
فلا يكون مكلفا بما لا ينفك عنه اقول المكلف يكلف بما ينفك عن الفعل
والترك وهو خال عنهما وايضا الكلام في الحكم وهو خال عنه ولا يرد
التكليف تعلقه بالحسن لان ما ليس بحسن لا يؤمر به من الله تعالى وفيه
انه قد مر مرارا ان المعتقد يظهر بطاعة الامر الواقع من الله تعالى
بترجيح احد طرفي امر ممكن لا ترجيح بينهما في نفس الامر ثم لا يصح قوله
فان تساوي الوجود والعدم سقط التكليف والا لزم ترجيح احد
المتساويين على الآخر من غير مرجح وهو محال فنقض اشتراط الحسن في التكليف
وفيه ان الترجيح من غير مرجح جائز كما مر والحسن لا بد منه من طريق يحصل
لن يستمر عن غير الحسن والا اي وان لم يستمر لم يلزم تكليف ما لا يطاق
واقول اذا اخبر الله تعالى احكم فانك لا تحكم بالصواب فقد ظهر الحسن
اجمالا وهذا القدر يكفي ولان جواز ذلك في حق العالم يستلزم جوازه
في حق العامي وهو باطل اجماعا بيان الملازمة هو ان الله تعالى قادر
على صرف ارادة العالم والعامي الى الصواب واحد فله ان يقول للعامي
مثل ما يقول للعالم على صرف علمه الى ما يشاء اقول هذا الاجماع عجب
من الاشاعرة فان الله يجوز ان يكون الامور مفوضا الى النبي صلى
الله عليه وآله في تكليف الحكم بوقوع القياس منه صلى الله عليه وآله وان اراد
ان بعض الامور مفوضة برايه صلى الله عليه وآله فلا يتم كما لا يخفى على المحصل
وكلام المص البحث الرابع في كيفية الاستدلال في الشرح العضدي الاستدلال
في اللغة طلب الدليل وفي العرف يطلق على اقامة الدليل مطلقا من
نص او اجماع او غيرهما وعلى نوع خاص منه وهو المقصود ههنا فقيل هو ما ليس

بنص والاجماع والقياس واعلم ان الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب
فوجد الحكم او وجد المانع او فقد الشرط فعدم الحكم فقيل ليس هو دليل انما
هو دعوى دليل فهو مما به قوله وجد دليل الحكم فهو وجد الحكم ولا يكون
دليلا ما لم يعين وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص
وجود المانع او عدم الشرط للخاص فقيل هو وقيل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم
من العلم به العلم بالمدلول وهو كذلك وبناء على انه دليل فقيل هو استدلال
مطلقا لانه غير النص والاجماع والقياس وقيل الاستدلال ان يثبت
وجود السبب او المانع او فقد الشرط بغير الثلاثة والا فهو من قبيل
ما ثبت به ان نصا وان اجماعا وان قياسا وهذا هو الحق رد
قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح لان حقيقة هذا الدليل هو ان
هذا الحكم وجد سببه فهو موجود والكبرى بينة فيكون مثبت الحكم هو ما يثبت
الصغرى فان كان غير النص والاجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها
فيكون هذا استدلالا وان كان احدها كان هو المثبت للحكم
فلم يكن استدلالا بل نصا او اجماعا او قياسا واذا تحققت تحقيق الاحكام
الثابتة بالنص والاجماع والقياس من هذا القبيل لانه ينتظم دليل كذا
هذا الحكم دل عليه النص وكل حكم دل عليه النص فهو ثابت فجيء بضمام
مقدمة اخرى لا يخرج الحكم عن كونه مثبتا بالنص اقول فقد مر
في الشرح على ما نقلنا في المقدمات ان الاستنباط يحتاج الى مقدمة
كلية مثل قولنا كل ما امر به الشارع فهو واجب وكل ما دل عليه القياس
فهو ثابت ثم يجعل مثل هذه المقدمة كبرى لصغرى سهلة الحصول ليخرج
المسئلة الفقهية من القوة الى الفعل كما يقال الحج مما امر به الشارع وكل

ما امر

ما امر به الشارع فهو واجب وشرب النبيذ مما دل القياس على حرمته فهو حرام
وجميع مباحث اصول الفقه راجع الى احوال الادلة والاحكام الكلية
تلك المقدمة وهذه العبارة يظهر منها ان الاستدلال انما هو
باعتبار الكبرى بخلاف ما ذكرناه ثم ان مراد المص بالاستدلال
هنا المعنى الاول ولا يمكن حمله على المعنى الثاني ثم ان المعنى
الثاني الذي اختاره في الشرح العضدي في المعنى الثاني الاستدلال
لا يصدق فيما اذا اثبت فقد السبب بالاستصحاب والمعنى الاول
للمعنى الثاني صادق عليه كما لا يخفى وكذا اذا اثبت اصل الحكم بالاجماع
والاستحسان او للمصالح المرسلة ومن المدارك في الاحكام القديمة
وشرع من قبلنا على اختلاف اقوالهم في انواع الاستدلال بالمعنى
الثاني في الدليل والمط لانه وان تناسبا في شرح العلامة للمختصر
من مباحث المص فيما لا يعنيه ولهذا اعاده ما يعينه ويمكن ان يقال
غرض الاصوليين من ذكر بعض مباحث المنطق بيان القدر المحتاج
اليه منه ولما اشتغلوا بذكر المسائل ما بقي ذكر الادلة منها وانما
يحصل التناسب بالاشتمال اعم من ان يكون الاشتمال من طرف
المط بان يكون الاستدلال من الجزئي على الكلي او من طرف
الدليل بان يكون الاستدلال من الكلي على الجزئي او بشمول امر
امر ثالث الدليل والمط بان يكون الاستدلال من جزئي على جزئي
فان اشتمل المط على الحجة اي الاستدلال من الجزئي على الكلي فهو الاستقراء
من استقريت الشيء اذا تتبعته وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون ما لم يستقرأ
كما في قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لتحقق ذلك فيما

رانا من العنج والعرس لحوه وبعال ان التمساح الذي ما رايناه
عند المضغ يحرك فكه الاعلى الا ان يكون المذكور فيه جميع الجزئيات
اقوى لا بد من العلم بانه الجميع فانه لو ذكر الجميع ولو يعلم سوى الاحتمال
ثم ان النظر على ما تقرر سواء كان من حركتان من المطلوب الى المبادي
ومن المبادي الى المطلوب والاستقراء لا يحصل منه الحركة الثانية غالبا
لانا اذا راينا الانسان عند المضغ يحرك فكه الاسفل والفرس كذلك
يحصل الظن بان الكل كذلك من غير ترتيب من المقدمات بل يمكن
ان يناقش في تحقق الحركة الاول فيما وضع للمطلب بالاستقراء كما اذا
وضعنا ان كل عدد يعده الواحد فيكون العدد اما زوجا او
فردا وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد وان كان
بالعكس اي ان كان الاستدلال من الكل على الجزئي فهو القياس
اهل النظر وهم المنطقيون وهو المفيد لليقين انما قال ذلك لتبيين
عالما يحصل بالقياس اولا لان القياس اليقيني والاستقراء وفاد ا
افاد اليقين يرجعان اليه وان اشتمل عليهما على المطلوب والدليل
ثالث فهو التمثيل فان الجزء البعيد يشتمل عليهما ثالث فهو الاشكال
في المواقف وشرحه قالوا لا بد من الدليل والمدلول من مناسبة
مخصوصة مسلكه اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس
وباشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل ان علمنا حكم اخر وهو الاستدلال
بكلي على كلي قلنا ان دخل الكليان تحت كلي ثالث مشترك بينهما
يقتضي الحكم فهما جزئيان لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لان
المراد بالجزء الاضافي وهو المندرج تحت الشيء لا الحقيقي فيكون في الحلا

في التمثيل وان لم يدخل الكليان تحت ثالث مشترك هو علة
الحكم لان المراد بالجنس الاضافي وهو المندرج تحت الشيء ولا
الحقيقي فيكون داخلا في التمثيل وان لم يدخل الكليان تحت ثالث
مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما تعلقا يتعدى به حكم احدهما الى
الاخر فاسلك اذا علمت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان
فقد استدللت باحد الكليين المتساويين على الاخر لا بالكلي
على الجزئي فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من انواع الاستدلال مع
انه من قبيل القياس الحاق وبهذا قال بعضهم ان استدل على الكلي
بالجزئي او ما هو الثلث ومن على الاخر وهو القياس قلت المقصود ان
اثبات في المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه
بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الامر الذي يشهد باثبات الحكم في الحيوانية
على كل واحد واحد من جزئيات الانسان انتهى اقول فيه انظار لان المطلوب
في الاستقراء ولا يلزم ان يكون جزئيا لان كل عدد يعده الواحد ليس الحكم
الا على كل واحد من جزئيات الانسان انتهى واقول فيه انظار لان
المطلوب في الاستقراء يلزم ان يكون جزئيا لان الناطق على كل واحد
افراد العدد [illegible] اما استدلال [illegible] مثل قولنا الانسان نوع الاخص وكل
نوع معقول على كثيرين انه ليس استدلالا من الكلي على الجزئي لا مر في
لان النوع ليس كليا بالنسبة الى الانسان بل مباين له بحسب الحمل لانه
يصدق لا شيء من الانسان بنوع ولا شيء من النوع بانسان الان ان
[illegible] الثالث انا اقول القائل فقوله فان قلت [illegible] السيد [illegible]
قلت لا اثبت المقدمة الممنوعة فلا يصح جوابا في شرح المواقف وههنا بحث [illegible]

وهو ان القياس الاستثنائي في مثل قولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل
فيه من الكلي على الجزئي الاضافي لان النوع ليس كليا بالنسبة
وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولك اما ان يكون زيد في
البحر واما ان لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق ولكنه غرق فيكون
في البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال
كما ذكر واما بالاستلزام الذي للاشتمال فيه فاما صريحا كما في الاستثنائيات
المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة اما بالاقترانيات
الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال مما مر اقول فيه
تقرر ان الازمان في الشرطيات بمنزلة الافراد في الحمليات فح
قولنا في قولهم كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن الشمس طالعة
كالاستدلال من الكلي على الجزئي كما لا يخفى واذا عممنا الجزئي فيما هو
كذلك حكما او حقيقة كما عمم اقول ان الشكل الاول ما يكون الاوسط
فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى يشمل مثل قولنا كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالارض
مضيئة لا تختص بالنوع والانسان ولا بذلك والقياس المفيد للتعلق
لا يخلو من مقدمتين فان اشتملت احديهما على المطلوب اي التقدير الشرطية
مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالشرطية مشتملة على عين النتيجة بالفعل
على مذهب اهل العربية فانهم يجعلون الشرط قيدا للجزاء ويقولون
متحقق الحكم فيه ان تحقق الحكم بشرط عدم تحقق الحكم فيه واذا لا يصح
قوله او نقيضه بالفعل اذا قلنا لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست

بطالعة اذ ليس نقيض النتيجة ولا عينه بالفعل على طريقة اهل العربية فالمراد
بقوله او نقيضه بالفعل صورته والا لا يتحقق الحكم كما قررنا بخلاف النتيجة
وانما قال بالفعل لان كبرى الشكل مشتملة على النتيجة بالقوة وانما قال بالفعل
لان كبرى الشكل مشتملة على النتيجة بالقوة ومنها الاستثنائي لاشتماله
على كلمة لكن الذي يتضمن معنى الاستثناء في الجملة والاحسن الاقتراني
لان حدوده وعدم الفصل بينها بكلمة الاستثناء فتمام متصل او
منفصل كما اشرنا ويشترط في المتصل لزومية الشرطية لعدم انتاج الاستثنائية
الاتفاقية لا وضع مقدمها عين التالي ولا رفع رفع المقدم اما وضع
مقدمها فلان العلم وجود تاليها لا يتوقف على العلم بالوضع بل حاصل
قبل العلم لان العلم بصدق الاتفاقية مستفاد من العلم بصدق التالي
فلو استفيد العلم به من العلم بها لزم الدور واما رفع تاليها فلانه
لا اتصال بين نقيضي طرفي الاتفاقية لا بطريق اللزوم ولا الاتفاق
اما في الاتفاقية الخاصة فظاهر لصدق طرفيها فلا يكون بين نقيضيها
اتفاق لكذبهما ولا لزوم لعدم العلاقة واما في الاتفاقية العامة
واما في الاتفاقية العامة فلجواز صدق طرفيها فلا يلزم من صدق
المتصلة الاتفاقية مع كذب تاليها وان استحال اجتماعهما كذب
مقدمها وكذا المتصلة الاتفاقية وكليتها اي كلية الشرطية فانها لو كانت
جزئية لم ينتج نحو قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولانا
او قلنا قد يكون اذا كانت الارادة موجودة فالنهار موجود
لا او كلية الاستثناء وان يكن الاستثناء معتبرا بالنظر الى جميع الازمان
وعلى جميع الاوضاع او يكون وضع اللزوم بعينه وضع الاستثناء وهذا الابيته

منه ولم يذكره المص واقول هكذا قالوا ولو اعتبر ما يلزم اعتبار
مثله في الحمليات ملازم كلية الكبرى فان استثنى منه في القياس
عين المقدم انتج عين التالي لان وضع الملزوم يستلزم وضع اللازم
لتخلف الملزوم عن اللازم وان استثنى نقيض التالي انتج نقيض المقدم
لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم
ولا عين التالي شيئا لجواز ان يكون المقدم اخص كما في قولنا كلما كان
النار موجودة كانت الحرارة موجودة لكن النار ليست بموجودة
لا يصح ان يقال فليست الحرارة موجودة وكذا لا يمكن الحرارة
موجودة لا يصح ان يقال فالنار موجودة لامكان وجود الحرارة بالشمس
اقول هذا اشارة الى ما تقدم ان المص اشار الى ان الشرط لا يكون اعم
من المشروط والشرط هو القدر المشترك فيلزم الانتاج في الصور الاربع
من .. وضع المقدم رفع التالي ورفعهما واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط
وهو الذي اذا حذف من القياس من طرفي النتيجة ان كان محمولا في الصغرى
او في حكم المحمول نحو قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
وكلما كان النهار موجودا كان الارض مضيئة موضوعا في الكبرى حقيقة او
حكما والمراد بالصغرى قضية مشتملة على الاصغر موضوع النتيجة والكبرى هي
القضية المشتملة على الاكبر وهو محمول النتيجة فهو الشكل الاول وانما سمي اولا
لانه اول المراتب في الظهور لزوم النتيجة منه اس ما بين الاشكال
الاربعة كما اشار المص بقوله وهو اس الاشكال واظهرها لزوما للنتيجة
وان كان بالعكس منهما اي الحد الاوسط في الصغرى والكبرى كقولنا العالم
متغير والحادث متغير فهو الشكل الرابع وانما صار رابع الاشكال لبعدها

عن الطبع وان كان محمولا في المقدمتين الصغرى والكبرى فهو الشكل
الثاني كقولنا هذا الوس سفن وفرس ليس بسفن وان كان الحد الاوسط
موضوعا فيهما اي الصغرى والكبرى فهو الشكل الثالث وهو الترتيب
قرب الاشكال وبعدها عن الطبع ويشترط في الشكل الاول ايجاب الصغرى
وكلية الكبرى لهذا الشكل شرائط بحسب الكيفية والكمية اما بحسب الكيفية فهو
الصغرى واما بحسب الكمية فهو كلية الكبرى اما ايجاب الصغرى فلان الاول
يستلزم اندراج الاوسط بخلاف السلب وهو ظاهر واما كلية الكبرى
فلانها لو كانت جزئية لا يستلزم الحكم على الاصغر وهو ظاهر اقول
اذا فرض الصغرى موجبة حقيقية والكبرى كلية خارجية لا يوجب
الاندراج مع انهم لم يشترطوا ان يكون المقدمتان من جنس واحد
من الحقيقية والخارجية وايضا قد مر انه يمكن ان يعتبر مثل ما اعتبر
في الشرطيات من اتحاد الوضع في الحمليات وح لا يحتاج الى اشتراط
الكلية سيما اذا كان القياس الاقتراني مركبا من الشرطيات وفي
الشكل الثاني اختلافهما اي اختلاف المقدمتين في الكيف اي الايجاب
والسلب مع كلية الكبرى لان فقدان الشرطين يوجب الاختلاف
الموجب للعقم وفي الشكل الثالث ايجاب الصغرى وكلية احديهما ولولا
الشرطان المذكوران يلزم الاختلاف الموجب للعقم وفي الشكل الرابع
عدم اجتماع الخستين بان لا يجتمع فيه السلب والجزئية انما كانتا خستين
خسة بالنسبة الى الكلية لان الكلية اضبط وانفع وابعد عن دراك
الابهام والسلب خسة لان الوجود اشرف من العدم الا اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية وكون الكبرى سالبة كلية او اذا كانت الصغرى موجبة جزئية

فانه لا يلزم في تلك الصورة الا اصلاحات المستدل المستلزم للمنع
وتفاصيل ذلك مذكورة في كتب المنطقية فليرجع من اراد التفصيل الى
الكتب المنطقية البحث الى هنا فقط فاضلت المجتهدون فيهاني الاعتراضات
او الاستدلال للمستدل على مطلوب او ادعى الضرورة فيه فالحاصل ان
منع مقدمة من مقدمات دليله او دعوى الضرورة فذلك يسمى منعا
ومناقضة ونقضا تفصيلا ولا يلزم المانع ان يذكر شيئا لتقوية المنع فان
ذكر شيئا يسمى سندا او ان منع مقدمة غير معينة بان يقول دليلك
ليس بجميع مقدماته صحيحا ومعناه ان فيه خللا مجملا فذلك يسمى نقضا
اجماليا ويلزم في النقض الاجمالي ذكر دليل على الخلل بخلاف المنع
فانه طلب الدليل وهذا ليس بطلب الدليل بل دعوى الخلل فلا بد
من اثباته و بجرد الدعوى في هذه الصورة غير مقبولة اذ يتصور
اذ يتصور في كل دليل فقطع فلا بعض فيه ليس اثباته و مجرد الدعوى فيه
غير مقبولة اذ يتصور في كل دليل قطعي فلا بد من بيان وان لم يمنع مقدمة
معينة ولا غير معينة بل لا يتعرض اصلا و يتعرض الدليل اصلا صحيحا ويقابله
بدليل اخر يسمى معارضة في التلويح ان الاصوليين اصطلحوا على اطلاق المناقضة
على النقض الاجمالي وتخلف الحكم فالشاهد له عموم في الشرح العضدي اعلم
ان المقدمة قد يمنع تفصيلا وذلك واضح وقد يمنع اجمالا وطريقه
ان يقال لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية في الصورة
العلانية لوجب ان يثبت الحكم فيها وانه غير ثابت وهذا
النقض اقرب منه من هاهنا موافقا للتلويح ان النقض الاجمالي شاهد
والمتخلف فقط فهذا خلاف ما تقرر في علم الاداب ان الشاهد في النقض

الاجمال

الاجمال
اما جريان الدليل مع التخلف او الاستلزام المحال لا يصح الاعتراضات
في الثلاثة التي سيجيء ويتصور بشاهد اخرى بان يقال دليلك مختل والمختل كمثل
او المعضود من الدليل الافادة والمختل لا يفيده فحاصلها ان الاعتراضات
اما منع او معارضة في مختصر ابن الحاجب الاعتراضات راجعة الى منع
ومعارضة لان غرض المستدل الالتزام باثبات مدعاه بدليله وغرض
المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته به ليكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة
وسلامته عن المعارض ليستعد شهادته فترتب الحكم عليه والدفع يكون بهدم
احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته
وطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومه ويمنع
يمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيل فلا تعلق له بمقصود الاعتراض
فلا يسمع ولا يلتفت اليه لان المناقشات الجدلية والمؤاخذات اللفظية
فهي من التحقيق بمعزل اقول ظاهر عبارة الشرح العضدي حيث قال
وطلب الدليل عليها يشعر بان المنع المذكور وقبل ذكر المعارضة هو النقض
التفصيلي لانه عبارة عن طلب الدليل والنقض الاجمالي من قبيل الاستدلال
ان قيل في الشرح العضدي اعلم المقدمة قد يمنع تفصيلا وذلك واضح وقد يمنع
اجمالا وطريقه ان يقال لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية في الصورة
الفلانية لوجب ان يثبت الحكم فيها وانه غير ثابت وهذا هو النقض ايضا
فان المقدمة اذا منعت واستدل المستدل لاقامة الدليل فللمعترض منع مقدمات
دليله ومعارضة دليله عليها ثم او المعارضة بالمنع والمعارضة بالمنع وذلك كله متلقى
مقبول لا شك ان قول الشرح العضدي بما ذكرنا ولا ان جعل مطابق الاعتراضات
كلام لا بد من حمل المنع المذكور وبعد المعارضة على النقض الاجمالي لا على التفسير الا

للمعارضة ولا يمكن في جعل المنع بهذا المعنى كالمعارضة والا لكن في نفاد
الشهادة في نفاد الشهادة مع ان النقض الاجمالي هو بيان تخلف الحكم
عن الدليل اقوى شاهد على قدح الشهادة كما لا يخفى ثم اقول قوله
عن المعارض لبعض شهادته الى منظور فيه لان المعارضة في اختيار
المحقق وهو ايضا موافق لمدعى المستدل ويمكن ان يقال ان المعارضة
اعم من النقض الاجمالي والمحقق دعوى اخص عن الدعوى الاول لكن في
الشرح العضدي جعل النقض داخل المنع ومنها الاستفسار وهو طلب تفسير
اللفظ الاجمالي او غرابته ويكلف المستدل بيانه والاشتغال بتفسيره
وانما يكلف المستفسر بيان الغرابة والاجمال في دليله لان الاصل عدم
الغرابة وعدم الاجمال فالمدعي لذلك مثبت وعليه الدليل اقول نعلم
هذا سؤال الاستفسار وبيان طلب الدليل باعتبار غرابة الالفاظ واجمال معناها
وهذا اثبات خلل في المعنى المقصودي او ما في حكمه وهذا الاعتراض ليس في
الدليل ومقدماته بل انما يكون باعتبار اجزائها البعيدة فيرجع الى
الاعتراض على التعريفات فهو اكثر من الاستفسار ربما يتوهم ان هذا
الاعتراض انما يتوجه اذا اراد المستدل تبليغ غيره واما اذا اقام الدليل
لنفسه فلا يتوجه هذا فلا يكون اعم الاعتراضات بخلاف المنع والمعارضة في
الشرح العضدي الحصر العقلي في عدد الاعتراضات مشكل لكن الاليق
بالضبط نقص اولا انواعها ونقص في منتج كل نوع عددا اجماله فيتحقق
انها خمسة وعشرون وانواعها سبعة وذلك ان المستدل لازمه في القياس
وغيره وتفهيم ما يقوله سيما في تعيين مدعاه ولابد من تمكنه من القياس في
اثبات مدعاه لعدم ما يمنعه من ذلك ثم ثبت مقدمات القياس في حكم

الاصل وعلته ثبوت العلة في الفرع ولابد وان يكون ذلك على وجه يستلزم
ثبوت حكم الفرع وان يكون ذلك الحكم مطلوبه الذي ادعاه اولا وسائر الدليل
اليه هذه سبعة مقدمات يتوجه على كل مقام نوع من الاعتراض اقول المقامات
السبعة الفهم والتمكن واثبات علة واثبات العلة في الفرع وان يكون
ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وان يكون ذلك الحكم مطلوبه الذي
ادعاه وبعض من المقامات دعوى مدخلية المقدمات المذكورة في حصول
المطلوب ومن هذا المقام توجه النقض الاجمالي وهو دليلك بجميع المقدمات
الضمنية والصريحة ليس بصحيح لانه متخلف في محل كذلك وتخلف الحكم واستلزام
الى الاول وهو ما يتعلق بالافهام لمدعاه او غيره ومقدماته لان منع
الكلام او كل شيء وهو واحد ليس الا اذ لا يتصور بلية الاطلاق الا فيها ثم
وهو الاستفسار وهو يتوجه على تقرير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع
الادلة فلا سؤال اعم منه اقول جعل الاستفسار اعتراضا محل نظر فان الاعتراض
منحصر في المنع والمعارضة والاستفسار ليس منهما الا ان يجعل الاستفسار
من النقض الاجمالي وجوابه ان جواب الاستفسار ببيان الظهور
في المراد اي الاغرابة ولا احتمال في عباراتي وذلك اما بالنقل عن اهل
اللغة واما بالعرف العام او الخاص او بالقرائن المضمومة معه وان عجز عن
ذلك كله فالتفسير مثال الاجمال ان يستدل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا
غيره فيقال له وما النكاح فانه يقال للوطء لغة والعقد شرعا فيقول
المستدل هو الوطء هنا لانتفاء الحقيقة الشرعية او في العقد لانه
الحقيقة اللغوية او قرينة الاسناد الى المرأة لعدم اسنادهما فانه كذلك
لا يسند اليها وعلى هذه التقادير منع الاجمال واما مثال الغرابة اذا قال

في قتله الصيام مبدء مجرد عن الغاية فلا يفيد كالمفضية فيقال ما المبداء
وما الغاية فانه ليس من موضوعات اللغة ولا بعرف الشرع واما موس مصطلحات
الحكماء او انهم يسمون المقصود غاية والسبب مبدء والنفقة اذا ادعى
انه لا يعرفه صدق منه والجواب دعوى ظهوره بما ذكرنا ما نحن ندعي انه
يستعمل لذلك في اللغة او في العرف او غيره فان لم يقدر كما اذا
قال المستدل في المسئلة الكلب المعلم ما كل من صيده اهل لم يرض ظهر تعلمه اكثر
بالصيد والصيد مالا تنسب منها ان من الاعتراضات فساد الاعتبار انما يكون
بذلك لان النص دل على خلاف القياس فلا يصح اعتبار القياس في
مقابلة كما اشار المصنف بقوله وهي مخالفة القياس للنص ومنه الا يصح باعتبار
ترتبه ووصفه بل باعتبار مخالفة النص وحده فعلى هذا يكون كل فاسد
الوضع فاسد الاعتبار من غير عكس ولهذا قدم سؤال فساد الاعتبار على فساد
الوضع لان النظر في الاعم سابق ان يتقدم على الاخص فساله ان يقال
كل ذبيحة تركت التسمية عليها منذ اوح صدر من اهله في محله فيحل فيجاب
على ذبح ناسي التسمية الى الاطلاق في علة مشترو والمعترض النص وهو قوله
تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه لبيان فساد اعتبار وهذا القياس
اقول يمكن بيان فساد الاعتبار بمخالفة الاجماع والدليل العقلي والاستصحاب
فلم ينحصر فساد الاعتبار في مخالفة النص الا ان يقال ليس المراد حصره فيها
بل اقتصروا عليها لانه الشائع ويمكن بيان فساد الوضع بالاستصحاب او الدليل
العقلي فلا ينحصر في الامور الثلاثة ويمكن الجواب كما قلنا وجوابه اي
جواب هذا الاعتراض التاويل للاية بانها ظاهرة في مقصود المعترض اذا
الظاهر من الذكر باللسان فالمعترض يأول ويقول الذكر اعم من ذكر اللسان او

اللقب

اللقب والمؤمن متذكر ويجاب بان ذكر اسم الله صريح في اللفظ اعانه
او ان لم يكن النص الدال على عدم الحكم من القياس الكتاب والسنة المتواترة
يجاب بالطعن في سند النص بانه مرسل او مقطوع او ان راويه ليس بعدل
الى غير ذلك مما هو في الرواة وكذا بمنع الظهور فيما يدعيه المعترض
كمنع عموم او مفهوم او دعوى اجمال وكذا ان يقال ان مدلول النص لا
ينافي القياس وهذا المسمى بالقول بالموجب وكذا بمعارضة بنص اخر
مثله فيسلم قياسه لرجح احد المعنيين فيكون العمل بالنص والقياس
ومنها فساد الوضع وهو اثبات اعتبار الجامع في نقيض الحكم
بنص او قياس او اجماع حاصله ابطال وضع القياس المخصوص في
اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذي يثبت به الحكم قد
ثبت اعتباره بنص او اجماع او قياس في نقيض الحكم والوصف
الواحد لا يثبت به النقيضان وان لم يكن مؤثرا في احدهما بالثبوت
كل واحد منهما معه له لا محالة ان يقول في التيمم مسح فيسن فيه التكرار
كالاستنجاء فيقول المعترض المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتباره
في كراهة التكرار كالمسح على الخف وجوابه اي جواب سؤال فساد الوضع
ببيان وجود المانع بان يقال انما كره التكرار في مسح الخف لانه يعرض
الخف على التلف فاقتضاء المسح التكرار باق اقول ظاهر العبارة
يقتضي ان يكون جواب فساد الوضع باثبات المانع مع ان فساد
الوضع اثبات ومعارضة يكفي في جوابه المنع لي الشرح العضدي النوع
الثالث من الاعتراضات ما يورد على المقدمة الاولى من القياس
وهو دعوى حكم الاصل ولا مجال للمعارضة منه لانه غصب لمنصب الاستدلال

فيعلك المستدل معترضا والمعترض مستدلا في نفس صورة المناظرة
وذلك مما لم يجوزوه حتى لا ينتشر الجدل ولئلا يفوت المقصود من المناظرة
ونقض المنع لا يبطل هذا يقتضي ان لا يصح النقض الاجمالي لانه استدلال
عند المحقق لا ما يتوجه المنع عنده انعم كما هو ممكن ان يبطل المعارضة مع
دليل المستدل مانع للمعترض لان مقصود المعترض سكوت المستدل وهو
يحصل بخلاف العكس ومنها منع حكم الاصل منع حكم الاصل اما ان يكون ابتدا
او بعد تقسيم وح يسمى تقسيما والاول اعني منع ثبوت الحكم مطلقا من السوالين
الداخلين في النوع الثالث في الشرح العضدي ومنع المعترض حكم الاصل
فقد اختلف فيه هل يكون بمجرده قطعا للمستدل فمنهم من قال انه قطع لا يمكن من
اثباته بالدليل لانه انتقال الى حكم اخر شرعي والكلام فيه يقتصر في الاول
سوال خفي بينه وبين مراتبه وسيل عنه بعيزه بعد قطع المعترض بما رام فلان
ذلك غاية مرامه والصحيح انه لا ينقطع بمجرده وانما ينقطع اذا عجز عن
اثباته بالدليل لانه لا مكن من المستدل اثبات المقدمة الممنوعة التي يقاتم اثبات
مطلوبه والمنع انما يكون في الاستدلال لغير مطلوبه وليت شعري اي
فرق بين مقدمة ومقدمة فان اثبات المقدمة الممنوعة جواب مقبول عند
اهل النظر بلا خلاف في جميع اقسام الاستدلال ولا مدخل لكون الحكم شرعيا
في المنع وجوابه اقوى المنع طلب الدليل فاذا كان اثبات المقدمة الممنوعة
باطلا يكون طلب الدليل ايضا باطلا واما السوال التاسع المسمى بالتقسيم حقيقة
ان يكون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع اما مع السكوت عن الاخر لانه لا يضر
او مع التعرض بتسليمه والتعرض بانه لا يضره وهذا السوال لا يختص بحكم الاصل
لانه كما يجري فيه يجري في جميع المقدمات التي تقبل المنع وقد منع قوم من قبول هذا

السوال لان ابطال احد احتمالي كلام المستدل لا يكون ابطالا له اذ
لعله غير مراده والمختار قبوله اذ به يتعلق مراده وربما يمكنه تتميم الدليل
وله مدخل في هدم الدليل والتضييق على المستدل فهذا المنع انما يكون مقبولا
اذا كان منعا لمقدمة يجب على المستدل اثباتها والا يكون منعا لا يضر ولا ينفع
ومنها منع حكم الاصل كما فصلنا لا ينقطع به المستدل كما توهمه قوم ووجوب
اثبات الحكم كما مر ومنها اي من الاعتراضات منع وجود العلة في
الاصل مما في الاعتراضات العشرة الداخلة في النوع الرابع كما سيجيء
تفصيلها وجوابه بما يذكر ما يدل على وجودها في الاصل من عقل كما مر
في اثبات العدد او حس كما في القتل او شرع كما في العدد ان في اثبات
العلية اي كون العلة علة وهو جواب الاعتراض الثاني باحدى الطرق
السابقة من نص في منصوص العلة او مناسبة او غيرها ومنها اي من
الاعتراضات عدم التاثير وهو ابداء وصف في الدليل مستغني عنه
لا اثر له وهو اربعة اقسام الى الاول اشار المصنف بقوله وهو اما عدم
تاثير الوصف بان يكون طرديا ويرجع الى سوال الغاء مناسبة الوصف
وهو سوال المطالبة مثاله في الصبح لا يقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب
فيقال عدم القصر لا اثر في عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ولا شبه
فهو وصف طردي ولا اعتبار اتفاقا ولهذا يستوي المغرب وغيره فيما يقصر
في تقديم الاذان وعدمه ومرجع هذا الى كون العلة علة وجوابه اي
جواب هذا القسم من عدم التاثير جوابه جواب سوال المطابقة كما مر
الى القسم الثاني من الاربعة اشار المصنف بقوله واما عدم التاثير في
الاصل بان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه

نعزه مساله في سمع الغائب بسمع غير مرئي كالطير في الهواء فيقول
المعترض كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا تاثير له في عدم
صحة بيع الطير في الهواء فان العجز عن التسليم مستقل في الطير خرج
وحاصله معارضة الاصل كما اشار المص بقوله ويرجع الى المعارضة
في الاصل اي مرجعه المعارضة في العلة بما بدا او وصف اخر هو العجز
عن التسليم ورده قوم بامكان التعليل بامرين بان يكون كل واحد
من الوصفين كعدم الرؤية وعدم القدرة على التسليم اقول هذا
باطل على زعم المص لامتناع توارد العلتين على معلول واحد اذا الوصف
علة تامة عنده اشار به الى القسم الثالث من الاربعة بقوله واما
عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم
ان كان طردا مثاله في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموال المسلمين مشرك
الحنفي المستدل اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين
فيقول المعترض كونه دار الحرب في عدم ايجاب الضمان عند الحنيفة
ومرجعه الى مطالبة تاثير كونه في دار الحرب فيرجع الى عدم تاثير
الوصف حاله الى سوال المطالبة واشار المص الى القسم الرابع من (كلام)
الاربعة لعدم التاثير بقوله واما عدم التاثير في الفرع وهو ان
الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان
مناسبا مثاله ان يقول في تزويج المرأة اذا زوجت نفسها بغير اذن
وليها فلا يصح كما زوجت من غير كفو فيقول المعترض كونه غير كفو
لا اثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفو ومن غير كفو وحكمهما سواء
فلا اثر لها وهو راجع الى عدم التاثير في الحكم اقول هذا راجع الى

سوال

سوال المطالبة وفي الشرح العضدي ان مرجعه المعارضة بوصف اخر
ولعله سهو الاقرب ومنها القدح في المناسبة اي من الاعتراضات القدح
في المناسبة وهو داخل في العشرة الداخلة في النوع الرابع مثاله ان
التخلي للعبادة افضل من النكاح لما فيه من تزكية النفس فيقال لكنه يفوت
اضعاف تلك المصلحة من وجود الولد وكف النظر عن الحرام وكسر الشهوة
الحاجبة عن الاقبال على الله ورزق العيال والشفقة عليهم وغير ذلك
وهذه ارجح من مصالح العبادة وحينئذ فيقول المستدل بل مصلحة
العبادة ارجح لانها للاقبال على الله وما ذكر لحفظ النسل ومنها
القدح في افضاء الحكم الى المقصود مثاله ان يقال في علة تحريم مصاهرة
المحارم على التابيد انها مخرجة (?) اشار اليه المص بقوله وفي افضاء
الحكم الى المقصود هذا الاعتراض وما قبله سواء ولان من العشرة اسم
الاول منها عدم اقتضاء المناسبة ويسمى القدح في المناسبة والثاني
وجود المعارض للمصلحة ويسمى بالقدح في افضاء الحكم الى المقصود مثاله
ان يقال في علة تحريم مصاهرة المحارم على التابيد انها مخرجة الى ارتفاع
الحجاب ووجه المناسبة انه يفضي الى رفع الفجور وتقريره ان رفع الحجاب
وتلاقي الرجال والنساء يفضي الى الفجور وانه يندفع بتابيد التحريم
التابيد اذ به يرتفع الطمع المفضي الى مقدمات الهم المفضية الى الفجور فيقول
المعترض لا يفضي الى ذلك بل سد باب النكاح افضى الى الفجور لان النفس
حريصة على ما منعت عنه ذو قوة داعية الى الشهوة مع الياس عن الحل
مظنة الفجور والجواب ان التابيد يمنع ما ذكرناه من مقدمات الميل والنظر
وما بدوام يصير كالامر (?) ومنها خفاء الوصف وهو السادس من العشرة

الداخلة في النوع الرابع كالرضا في العقود والقصد في الافعال
لان الحكم لا يعرف الخفي والجواب ضبطه بصيغة ظاهرة كضبط الرضا
بصيغ العقود وضبط القصد بفعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح
في القتل او عدم انضباطه وهو السؤال السابع من العشرة كالحرج والمشقة
والزجر فانها امور ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة تختلف
بالاشخاص والاحوال والازمان فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها
وجوابه انه اما منضبط بنفسه كما يقال في المشقة والمضرة انه
منضبط عرفا واما بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر والضبط بالحدود
ومنها المعارضة اما في الاصل بمعنى آخر غير ما علل به المستدل وهو
السؤال العاشر الحاصل في النوع الرابع وفي قبوله خلاف لان تعدد
الوصف المؤثر جائز وقد مر ما فيه اختلف في قبول هذه المعارضة
والمختار قبولها لانه لو لم يقبل يلزم الخلف اللازم بطريق الضرورة والاحتجاج
بيان الملازمة ان الوصف الذي ابداه المعترض في الصورة الاولى
يصلح الاستقلال والجزئية فالحكم باستقلال الوصف الذي جعله المستدل
علة الحكم تحكم ثم انه بعد قبول هذه المعارضة قد اختلفوا في انه هل يلزم
المعترض بيان الوصف الذي ابداه منتف في الفرع او لا وقيل يلزمه
لنفعه دعوى التعليل به اذ لولاه لم ينتف العلة في الفرع فيثبت الحكم فيه
ويحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزمه لان غرضه هدم الاستقلال ما
ادعى المستدل انه مستقل وهذا القدر يحصل بمجرد ابدائه وقيل ان تعرض
في الفرع صرح له بيانه والا فلا وهذا هو المختار اما انه اذا لم يصرح
به فليس عليه بيانه فقد اتى بما لا يتم الدليل معه وهو اعراضه لا اثبات عدم

الحكم

الحكم في الفرع حتى لو ثبت بدليل آخر لم يكن الزامه وربما سلم واما
اذا صرح به لزمه فلانه التزم امرا وان لم يجب عليه ابتداء ويلزمه
بالتزامه ويجب عليه الوفاء بما التزمه هذا عبارة الشرح العضدي في
تحرير هذا المقام فان صرح المعترض بالفرق بان قال لا يلزم مما ذكرت
من الوصف ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بين الاصل والفرع وجب
عليه بيان نفيه عن الفرع والا فلا او ادعى المعترض الفرق بين الاصل
والفرع والمستدل منع نفيه ولكن لا يجب عليه بيان نفيه لان يراد
بيان النفي اعم من المنع وفيه بحث ظاهر ولا يفتقر الى اصل الوصف
الذي عارض به هذا البحث او يتفرع على قبول المعارضة وهو انه
هل يحتاج المعارض الى بيان تأثير وصفه الذي ابداه في ذلك الاصل
حتى يقبل منه حتى كان يقول العلة في الربوا الطعم دون القوت
كما في الملح فقد اختلف فيه والمختار انه لا يحتاج لان حاصل هذا الاعتراض
احد الامرين اما نفي ثبوت الحكم في الفرع بعلة المستدل ويمكنه ان لا
يثبت عليتها بالاستقلال ولا يحتاج في ذلك ان يثبت عليه ما ابداه
بالاستدلال فانه كونه جزء العلة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة فلا
يؤثر في اصل اصلا واما صد المستدل عن التعليل بذلك لجواز تأثير
هذا والاحتمال كاف فهو لا يدعي عليته فلا يحتاج الى شهادة اصل
وايضا فان اصل المستدل اصله بان يقول العلة الطعم او الكيل او كلاهما
كما في البر بعينه فاذا طالبه له باصل مطالبه له بما قد تحقق حصوله فلا
فائدة فيه وجوابه اي جواب سؤال المعارضة اما بمنع وجود الوصف
المعارض به في الاصل مثل ان يعارض القوت بالكيل فيقول لا نسلم انه يكيل

لان العبرة عادة من الرسول صلى الله عليه وآله وكان في موارد ما اقول
فقد مر في تحرير كلام الشرح العضدي انه حمل المعارضة على النقض التفصيلي
فانه اكتفى باحتمال عليته الوصف المبدا او كما يشعر به كلام منها ايضا
وح يكون التزام الفرق الذي التزمه في مقام المنع غصبا للمنصب
فاجعله واجبا يكون عند جائز وتحقيق المقام ان مراده من ابداء الوصف
المحتمل للعلية استقلالا او جزءا اثبات ما ينقض مدعى المستدل حيث جزم
ان العلة هو الوصف الذي ابداه ولا يحتمل غيره والمعترض ابدى
وصفا يحتمل ان يكون علة فبطل حكمه بعدم الاحتمال لظهور وصف
الظن انه علة او جزء علة ويؤيد ما حققنا انهم اجابوا عن هذا الا
بالمنع والمنع على المنع غير جائز قطعا نعم يتوجه على الشرح العضدي حيث
جعل صد المستدل عن التعليل بذلك الوصف اعتراضا ان يكون بمكين
المستدل عن التعليل معا ما اخر عن المقامات السبعة المذكورة في الشرح
العضدي او المطالبة بتاثيره اي باثر الوصف المعارض به في الحكم
وهذا انما يسمع من المستدل اذا كان مثبتا للعلية بالمناسبة او الشبه
حتى يحتاج المعارض في معارضته الى بيان مناسبته او شبهه بخلاف ما
اذا اثبته بالسبر والتقسيم فان الوصف يدخل في السبر بدون ثبوت
المناسبة بمجرد الاحتمال واما في الفرع بما يقتضي نقض حكم المستدل اما بنص
او اجماع او غيرهما هذا قسم اخر للمعارضة مقابل لقوله اما في الاصل
يعني اخر وهذا يسمى المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فيه
بان يقول ما ذكرته من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع
فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك وهو المعنى بالمعارضة

اذ

اذا اطلقت واصلحت في قوله من حيث ان المعترض شانه الهدم
وابطال ما قصده المستدل الاستدلال على دعوى اخرى ومن حيث كلمته
اي من حيث يحصل الهدم الذي مقصود المعترض بتلك الاستدلال ادلته
مقاوم ومعارض لدليل المستدل منهدم بالدليل مقصود المستدل
ولا حرج في الطريق اي لا منع من الهدم بالدليل وغيره او تحقق
الطريق ليس داب المناظرة في الشرح العضدي فالوافية قلب
المناظرة لان المعارض كان معترضا ومستدلا والمسئول يصير معترضا
وهو خروج مما قصدوا او الجواب انما يكون خللا للتساقط لو قصد المعارض
اثبات ما قصد واثبات ما يقتضيه دليله وليس كذلك بل قصد الى
هدم دليل المستدل ومقصوده عن افادة مدلوله فكانه يقول دليلك لا يفيد
ما ادعيت لقيام المعارض وهو دليل يعلمك بابطال دليل المسلم لك ودليلك
ليفسد وكيف يقصد به اثبات ما يقتضيه وهو معارض بدليل المستدل
فان المعارضة من الطرفين وكل يبطل حكم الاخر هذا عبارة الشرح العضدي
واقول هذا الكلام يقتضي ان لا يصح اثبات الدعوى في مقابلة دليل
الخصم الا بعد ابطاله وهذا ليس بلازم لجواز ثبوت التحير كما و اما
في الاصل والفرع معا هذا قسم اخر للمعارضة مقابل لقوله واما في الفرع
الخ وهو سؤال الفرق وهو ابداء خصوصية في الاصل هو شرط له و
ان لا يعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الاصل او ابداء
خصوصية في الفرع وهو مانع وله ان لا يتعرض لعدمها في الاصل
فيكون معارضة في الفرع وعلى قول من لا بد من التعرض لعدم الشرط
في الفرع لعدم المانع في الاصل يكون مجموع المعارضتين هو الفرق كما يجيء

من كلام المصـ وانت تعلم ان المركب من السوالين لو اعتبر يصير السوال
اكثر اعلم ان الشارح في هذا المقام ان عدد الاعتراضات يرتقي الى خمسة وعشرين
المصـ ذكر بعضها في ضمن البعض وبعضها صريحا ولكن يشير الى الكل بالنظر
مقصد المصـ فيقول في الشرح العضدي جعل الاعتراض على سبعة انواع
فجعل بعض الاعتراض باعتبار تفسير اللفظ فقال النوع الاول باعتبار
افهام معنى اللفظ وهو اعتراض واحد وهو الاستفسار وبعضه باعتبار
التمكن من القياس في الشرح العضدي النوع الثاني من الاعتراضات
وهو ما باعتبار تمكنه من الاستدلال بالقياس في تلك المسئلة فان
منع من تمكنه من القياس مطلقا فهو فساد الاعتبار كانه يدعي ان القياس
لا يعتبر في تلك المسئلة وان منعه من القياس المخصوص فهو فساد الوضع
كانه يدعي في المسئلة انه وضع فيها قياسا لا يصح وضعه فيها والمصـ
ذكر الاستفسار وهذين السوالين وبعضه باعتبار المقدمات وتقسيم مقدمات
القياس اربعة الاول دعوى حكم الاصل فقال النوع الثالث من الاعتراضات
ما يورد على المقدمة الاولى من القياس وهو دعوى حكم ولا مجال للمعارضة
هنا لانه غصب لمنصب الاستدلال فينقلب المستدل معترضا والمعترض
مستدلا فتنعكس صورة المناظرة وذلك محال لا يجوزه فحول النظار الجدل
وبه لا يحصل المقصود من المناظرة فتعين المنع وذلك اما ابتداء او بعد
تقسيم ويسمى في تقسيما هذا عبارته واقول لو صح هذا الكلام يبطل المعارضة
كما اشرنا اليه ان الحق خلافه ثم ان المصـ ذكر منع دعوى حكم الاصل بحسب قبل
النقض فعلم الاعتراضات في الشرح العضدي النوع الرابع من الاعتراضات
ما يرد على المقدمة الثانية من مقدمات القياس وهو قوله الحكم معلل في الاصل

بوصف

بوصف كذا والقدح اما في وجود الوصف واما في عليته والثاني
اما في نفي العلة صريحا او نفي الافضاء والى لازمها والاول اما منع مجردا
ومعارضته بان بين عدم التاثير والثاني اما ان يختص بالمناسبة او لا
فالمختص بحسب شروط المناسب وهي المصلحة وعدم المعارض والظهور
والانضباط اربعة وهي نفي كل واحد منها وغير المختص حيث شرط العلة
الاطراد والانعكاس اما نفي الطرد وهو النقض وقد ذكر ويدونه نقض واما
نفي الانعكاس صارت عشرة في الكل منع وجود العلة منع عليتها عدم
التاثير ثم في المناسب خاصة عدم الافضاء وجود المعارض عدم الظهور
عدم الانضباط ثم في الكل النقض الكسر عدم العكس اقول يجوز العاكس
هنا ايضا غصب المنصب ولا ترجيح ثم ان المصـ ذكر العشرة بتمامها منع
وجود العلة في الاصل منع علية الوصف عدم التاثير النقض عدم
الافضاء عدم الظهور عدم الانضباط عدم العكس وجود المعارض
والكسر بعضها هنا وبعضها فيما مضى في الشرح العضدي النوع الخامس
من الاعتراضات ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة وهي دعوى وجود العلة في
الفرع سواء وهو ما يدفع ما وجودها بالمنع او المعارضة او بدفع المساواة
باعتبار ضميمة شرط في الاصل او مانع في الفرع ويسمى الفرق او باعتبار
نفس العلة الاختلاف في الضابط او المصلحة فهذه خمسة منع وجود
الوصف في الفرع المعارضة في الفرع ويسمى الفرق او باعتبار نفي العلة اختلاف
الضابط اختلاف جنس المصلحة اقول المعارضة هنا ايضا غصب المنصب
ثم ان المصـ ذكر اعتراضين في الخمسة المعارضة في الفرع الفرق ولم يذكر اختلاف
جنس المصلحة لانه قال في النهاية انه راجع الى المعارضة في الاصل كما في الشرح العضدي

النوع السادس من الاعتراضات ما يرد على المقدمة الرابعة وهي قوله فيوجد
الحكم في الفرع ولما قام عليه الدليل فلا سبيل الى منعه بل يدعى المخالفة
وهو اما مقتصرا عليه او مدعيا ان دليلك يقتضي المخالفة وهذا يسمى
قلبا وهذا ان اعتراضان مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل والقلب اقول قوله
فيوجد في الفرع نتيجة القياس فجعله من المقدمات بعيد عن الصواب
فلابد وان يحمل على منع الاستلزام فيرجع السؤال الى مقدمة الضمنية فلا
يصح كلام الشرح العضدي ان هذا الاعتراض يرجع الى المقدمة فانه ان
اريد بالمقدمة المقدمة الصريحة فدعوى الاستلزام ليست منها وان اريد
الاعم فيكون النوع الثاني من الاعتراضات ايضا بالنسبة الى المقدمة اذ
المستدل يدعي انه متمكن من القياس وكيف والا يلزم عدم توجه الاعتراض
اصلا ثم ان المصنف ذكر من الاعتراضين القلب ولم يذكر الاول لانه سيجيء حاله
في الشرح النوع السابع من الاعتراضات هو الوارد على قوله بعد اثبات
الحكم في الفرع وذلك هو المطلوب فيمنعه ويقول لا نسلم بل النزاع بعد باق
وذلك خاتمة الاعتراضات وهو اعتراض واحد يسمى بالقول بالموجب
ذكر المصنف فيما مضى واما سؤال التركيب والتعدية ففي الشرح العضدي انهما
يرجعان الى الاعتراضات المذكورة اما التركيب فلانه قسمان مركب
الاصل ومركب الوصف مرجع احدهما منع حكم الاصل او منع العلية
ومرجع الاخر منع وجود الحكم او منع وجود العلة في الفرع فليس سؤالا
برأسه واما التعدية فانهم ذكروا في مثاله ان يقول المستدل في البكر
البالغة بكر فيجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغر وما ذكرته
وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد يتعدى الحكم الى الثيب الصغيرة

وهذا التمثيل يجعل هذا السؤال راجعا الى المعارضة في الاصل بوصف آخر
وهو البكارة بالصغر مع زيادة تعرض للتساوي في التعدية دفعا للترجيح
المختص بالتعدية فلا يكون سؤالا آخر والمصنف ذكر في النهاية ان التعدية يرجع الى
المعارضة في الاصل فالاولى حذفه درجة الاعتبار والمصنف ذكر القياس المركب
فيما مضى في شرائط اركان القياس واذا كان مرجع التركيب الى ما ذكر
في الشرح العضدي فقد ذكر من سؤالات النوع الخامس منع وجود الوصف
في الفرع ايضا وجوابه ايضا جواب منع الاصل فعلى هذا ابقى من السؤال
ما لم يذكره المصنف سؤال المخالفة حكم الفرع للاصل فتوجيهه ارادة ان يقال
حكم الفرع مخالف لحكم الاصل حقيقة وان ساواه بدليلك صورة المطلوب
مساواته له حقيقة وان ساواه بدليلك صورة والمطلوب مساواته
له حقيقة فما هو مطلوبك غير ما افاده دليلك والدليل اذا انتصب في غير محل
النزاع كان فاسدا لان المقصود منه اثبات محل النزاع مثاله ان يقيس النكاح
على البيع او البيع على النكاح في عدم الصحة بجامع في صورة فيقول المعترض
الحكم مختلف فان عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمة
المباشرة والجواب ان البطلان شيء واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد
عليه وانما اختلف المحل بكونه بيعا ونكاحا واختلاف المحل لا يوجب اختلاف
ما حل فيه بل اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة فكيف يجعل شرطه مانعا
فيلزم امتناعه ابدا اقول هذا عبارة الشرح العضدي وهو يشعر
بان هذا الاعتراض قريب الى القول بالموجب ولعل لهذا السبب ترك المصنف
ثم ان قوله اختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه ان اريد به اختلاف
المحل نفسا لا يوجب اختلاف ما حل فيه نفسا فهو خلاف ما ادعاه في اول ث

القياس بان العقل لحكم به بديهة وان اريد به اختلاف الحكم النوع
والجنس فنقول لا نوجب اختلاف الحال كذلك فهو مسلم لكن لا نسلم قوله
هو شرط القياس فان اختلاف الجنس والنوع ليس شرطا في القياس واما
اختلاف الضابط بان يقول المعترض في شهود الزور يقتل الشهادة تسبيبهم
يسبب القتل يوجب القصاص كالمكره فيقول المعترض الضابط مختلف فانه
في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما في المصلحة
فيعتبر الشارع احدهما دون الاخر وجوابه بوجهين احدهما ان
الضابط هو القدر المشترك وهو التسبب وانه امر منضبط عرفا فيصلح
مظنة وثانيهما بان افضائه في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح
منه فيثبت التعدية كما لو حصل في مسئلة القياس من الشهود الاصل
هو المغرى للحيوان على القتل فيقول المعترض الضابط في الاصل
اغراء الحيوان وفي الفرع الشهادة فيجيب المستدل بان افضاء التسبب
بالشهادة الى القتل اقوى من افضاء التسبب بالاغراء فان انبعاث
اولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه طلبا للتشفي بالانتقام
اغلب من انبعاث الحيوان على قتل من يغرى هو عليه وذلك بسبب نفرة
عن الادمي وعدم علمه بالاغراء واذا كان كذلك لم يضر اختلاف اصل
التسبب وهو كونه شهادة واكراه فان حاصله قياس التسبب بالشهادة
على التسبب بالاغراء والاصل الادمي مخالف للفرع هذا كلام الشرح العضدي
ويظهر منه ان هذا الاعتراض ضرب من بعض الاعتراضات المذكورة
كما لا يخفى فلذلك لم يذكره المصنف عدادا للاعتراضات لانه ليس هو وجوابه
بالمعاينة اعلم انه قال في الشرح العضدي الاعتراضات اما من جنس واحد كا

الاعتراضات

كالاستفسار او المنع او المعارضة او النقض فهذا يجوز تعدده اتفاقا واما من
اجناس متعددة كالاستفسار ومنع ومعارضة ونقض فهذا اختلف في جواز تعدده
فمنعه اهل سمرقند ليكون ابعد من الخبط واقرب الى الضبط والى ذا جوز فالجمع
فالمرتبة طبعا فالترتيب اللائق المناسب للترتيب الطبعي ان يقدم من الاعتراضات
ما يتعلق بالاصل ثم بالعلة ثم بالفرع ويقدم النقض على معارضة الاصل اقول
اولا يفهم من كلام الشرح العضدي ان الاستفسار داخل في المنع والمعارضة
وهذا الكلام بالى عنه فانه يفهم ان الاستفسار ليس بمنع ولا معارضة ولا
نقض بل ولكن هذا اخر ما ذكر في الكتاب لغواص حيث حسن ختم كتابه
بالدعاء اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا و
ارزقنا اجتنابه ومن اراد التطويل في ذكر المسائل وتفصيلها وكتبنا ودونا
في هذا الفن من المسائل السؤال والجواب فليطالعه في كتابنا المسمى نهاية الاصول
الى علم الاصول فانه قد بلغ الغاية فيما اراد وتجاوز التجاوز في النهاية
في اطلاع السالك منهج السداد والله الموفق للصواب
والله المرجع والماب قال الشارح المحقق وقد فرغ
العبد المفتقر الى الله الغني جلال الدين عبد الله بن
محمد الحسن الحسيني الجرجاني عن تعليق ما هو
هذا الشرح في اواسط شهر ربيع الاول سنة
تسع وعشرين وثمانمائة اوائل كتابه بيمينه
وحشر يوم ندعو كل اناس بامامهم
من اقتدى بهم في دينه تمت الكتاب
بعون الملك الوهاب على يد اضعف

رب یسر و لا تعسر

بسم الله الرحمن الرحیم

بدان اسعدک الله فی الدارین که این رساله ایست مفید و مجرب مستحسن در بیان علم فراست از احوال اعضای
انسان که دلالت کند بر افعال حمیده و خصال ذمیمه بحکم الظاهر عنوان الباطن از تألیف قطب
السالکین جمال الدین [illegible] قدس سره که منقول است از حضرت امام الائمه
جعفر الصادق علیه الصلوة و السلام و آنحضرت روایت کرده است [illegible] از حضرت رسالت صلی الله علیه و آله
بدانکه سر بزرگ دلیل همت عالی است سر خورد دلیل بخردی است موی [illegible] بر سر دلیل [illegible] موی نرم
دلیل ترسنده بود موی بسیار بر ریش دلیل [illegible] شهوات است اگر [illegible] سر [illegible] دلیل [illegible]
لیکن از [illegible] شده بسیاری موی بر سینه و شکم دلیل [illegible] خوش [illegible] از حالات [illegible]
دیگر [illegible] اما قلت موی دلیل [illegible] رنگ [illegible] دلیل [illegible]
و [illegible] خشم است رنگ زرد [illegible] علت دلیل [illegible] است رنگ [illegible] دلیل [illegible]
[illegible] رنگ سرخ صاف دلیل حیات است رنگ سبز مایل بزردی [illegible] دلیل [illegible]
است رنگ تیره دلیل [illegible] پیشانی [illegible] عروق [illegible] دلیل [illegible]
پیشانی [illegible] دلیل خباثت [illegible] پیشانی [illegible] دلیل [illegible] متوسط [illegible]
اگر میان ابرو و پیشانی چین باشد [illegible] دلیل غم و غصه است [illegible]

دلیل لاف زدن است ابروی باریک دلیل بهجت است میان دو ابرو که باز باشد [illegible]
و کشیده دلیل تکبر و لاف زدن است ابروی متوسط که میان او [illegible] باشد [illegible]
کشیده [illegible] دلیل اعتدال مزاج است در جمیع حالات چشم بزرگ دلیل کاهلی [illegible]
چشم کوچک دلیل سبکساری است چشم متوسط دلیل وقار و سبکروحی است چشم فرو رفته [illegible] دلیل
مکر و حسد و خباثت است اگر آن چشم از روی برجسته و بیرون آمده باشد دلیل [illegible]
و [illegible] چشم برهم زدن بزرگ دلیل ملامت است چشم [illegible] دلیل [illegible] چشم ازرق [illegible]
[illegible] چشم زرد که مایل بسفیدی بود دلیل جبن و خوف خاطر است چشم [illegible] دلیل [illegible]
چشمی که مانند [illegible] ظاهر کرده دلیل درازی عمر است چشمی که [illegible]
و کبود بود دلیل مکر و شهوت است و حیله [illegible] چشم [illegible] دلیل [illegible]
مایل بزردی دلیل [illegible] بسیار [illegible] دلیل [illegible]
مانند [illegible] دلیل خباثت و شرارت و حسد است چشمی که مانند [illegible]
دلیل حماقت چشمی که حدقه [illegible] دلیل [illegible] چشم غلیظ [illegible]

گاو دلیل نادانست و عفت و شهوت است چشم شهلا بهترین چشمها است چشم مخمور دلیل

دلیل عفت است چشم سبز ... فرو رفته و اگر دلیل بزرگی و دلیل ادراک و فهمیده باشد

اگر با گودی و سبزی نقطهای رنگ باشد و اشتباه ... و دلیل مکاری ... باشد چشم احول

شوم است و چشم احول دلیل لجاجت جنبیدن مژه ... دلیل مکر و غدر

بود اگر صفات چشم بر جمیع اعضا لایق است و دلیل لائق ... و حضور ... از برای آنکه

نسبت از جمیع اعضا جامعیت ... دلیل کیادیت و قلت عقل

دلیل شهوت است فراخی سوراخ بینی دلیل حسد و غضب است بینی معتدل دلیل اعتدال

حواس باطن است دهن فراخ دلیل شجاعت دهن تنگ دلیل ترس و اخلاق

لب سطبر دلیل حماقت و طبع غلیظ ... لب باریک دلیل فهم و طبع لطیف ... لب

نیکو است لب سفید خوشتر است دندان ... دلیل ضعف اعتقاد ...

... دلیل قوت شرارت بود دندان ... دلیل ...

و ناهموار دلیل مکر ... و ... دلیل

محاسن دراز دلیل قلت عقل است محاسن تنک دلیل خفت فهم و لطافت طبع و ...

بسیار کثیف دلیل طبع غلیظ است موی جعد بسیار ... است و ...

روی پر گوشت دلیل کاهلی و طبع غلیظ بود ... دلیل فهم و ...

اهتمام ... مهموم است روی بسیار گرد دلیل جهل ... است و روی ...

... دلیل کاهلیست ... دلیل ...

همه نوع میانه حال ... دلیل اعتدال مزاجست ... دلیل ...

دلیل ... آمد ... دلیل صفات ...

افعال ... دلیل جوی ... و ...

دلیل تندی و درازی عمر ... دلیل ...

قد بلند میانه ... دلیل ...

قدکوتاه دلیل ... آواز ... دلیل ...

دلیل ... آواز ... دلیل اخلاق ... آواز ...



